Vierteljahrsschrift

für

wissenschaftliche

Philosophie und Soziologie

gegründet von

Richard Avenarius,

in Verbindung mit

Friedrich Jodl und **Alois Riehl**

herausgegeben

von

Paul Barth.

Vierunddreifsigster Jahrgang. Neue Folge IX.

Leipzig.
O. R. Reisland.
1910.

Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik.

Von **Moritz Schlick**, Berlin.

Inhalt.

I. Kritische Grundlegung.

1. Einleitung.

Jedes Urteil tritt seinem Wesen nach mit dem Anspruch auf, wahr zu sein. Wahrheit und Urteilen oder Denken sind unauflösbar verbundene Begriffe, und der eine muß so alt sein wie der andere, wenn auch die Vorstellung des Wahren sich explizite erst bilden konnte durch bewußte Gegenüberstellung der wahren und falschen Urteile. Die Vorstellung eines Urteils läßt sich, wie J. St. Mill es ausdrückt, nicht trennen von der Vorstellung der Wahrheit eines Urteils. Dies gilt von den Urteilen in der Wissenschaft nicht mehr als von denen des täglichen Lebens. Man

sollte daher meinen, jeder müßte ohne weiteres genau wissen, was Wahrheit sei. Wir finden aber, daß die meisten den Inhalt des Begriffes nicht einwandfrei anzugeben wissen und ihn voneinander abweichend angeben, so daß neuerdings in der philosophischen Welt sogar ein heftiger Streit über seine Definition, über das Wesen der Wahrheit ausbrechen konnte. Den Grund dafür könnte man in drei verschiedenen Ursachen suchen.

Erstens kann man denken, die Definitionsversuche des Begriffes scheiterten vielleicht deshalb, weil sein Inhalt ein unmittelbares Erlebnis sei, das, wie andere einfache Bewußtseinstatsachen, nicht noch auf einfachere letzte Elemente zurückgeführt werden könne, sondern eben nur dem Erleben zugänglich sei.

Zweitens kann man meinen, Selbstbeobachtung oder Reflexion könnten zwar einerseits zeigen oder wahrscheinlich machen, daß das Erlebnis der Wahrheit keine letzte, einfache Tatsache sei, daß sie nicht nur durch Intuition, sondern auch durch Definition erfaßbar wäre; anderseits aber stoße die letztere doch deshalb auf Schwierigkeiten, weil es gar nicht leicht gelingen will, die Zusammenhänge zu finden, durch die der Wahrheitsbegriff mit einfachen letzten Elementen so in Verbindung steht, daß er sich auf diese zurückführen läßt.

Die dritte Möglichkeit endlich bestände darin, daß die in den beiden ersten Fällen stillschweigend gemachte Voraussetzung aufgegeben würde, indem man nämlich annimmt: der Inhalt des Wahrheitsbegriffes ist überhaupt seinem Wesen nach nicht bestimmbar, weil sich kein Begriff finden läßt, dem die in Wissenschaft und Leben der Wahrheit zugeschriebene Funktion auch nur annähernd zukäme; und jeder befindet sich in einer Täuschung, der da meint, er wisse, was es wirklich bedeute, wenn er einem Urteil Wahrheit zuschreibt. Oder, um dies kurz auszudrücken: Es gibt keine Wahrheit.

Was zunächst diese letzte der drei Möglichkeiten betrifft, so sieht man sofort, daß ihre Wirklichkeit jede

Forschung und Diskussion unsinnig machen würde und daher überhaupt nicht diskutabel ist. Sie wird durch alle praktische und wissenschaftliche Erfahrung widerlegt. Und nur durch die tatsächlichen Befunde des Lebens und der Erkenntnis *ist* sie widerlegbar. Ich möchte dies ganz besonders hervorheben denjenigen gegenüber, die die Existenz der Wahrheit *logisch* beweisen zu können glauben. Mit dem von den Lehrbüchern oft angeführten rein logischen Argument, nach welchem der Zweifel an der Existenz der Wahrheit sich selbst aufhebe, kann man nämlich gar nichts ausrichten. Der Satz: „Es gibt keine Wahrheit", so sagt man, widerspricht sich selbst, weil dieser Satz doch eben selber den Anspruch erhebt, wahr zu sein. Der Schluß ist natürlich formal richtig; er entspricht eben dem logisch richtigen Denken. Aber dieses sollte ja durch den ersten Satz offenbar mit als ungültig erklärt werden, und deshalb hat der Schluß inhaltlich keinen Sinn. Ein Urteil, das die Existenz aller Wahrheit leugnet, darf nicht als ein logisches Gebilde betrachtet werden, auf das man den Satz des Widerspruchs anwenden könnte; ja, man kann überhaupt die Leugnung der Wahrheit nicht in einem Urteil vollziehen, weil der Begriff des Urteils vom Begriff der Wahrheit schlechterdings nicht trennbar ist. Man muß sich klar machen, daß jede logische Operation diesen Begriff schon voraussetzt; die Logik wird überhaupt erst durch ihn möglich, und deshalb kann sie innerhalb ihres eigenen Gebietes über seine Möglichkeit gar nichts entscheiden. Daher kann auch eine Untersuchung über das Wesen der Wahrheit nicht auf rein logischem Felde geführt werden, wie sich im Laufe der Betrachtungen von selbst zeigen wird.

Wir kümmern uns also nicht weiter um die erörterte Möglichkeit — die übrigens nie von einem Philosophen, weder von GORGIAS noch von NIETZSCHE noch von irgendeinem anderen wirklich ernstlich verteidigt wurde — und wenden uns der kritischen Untersuchung der Theorien zu, die von den verschiedenen Denkern über das Wesen der Wahrheit aufgestellt worden sind.

2. Die Evidenztheorie.

Die erste der drei oben auseinandergehaltenen Möglichkeiten wird für wirklich erklärt von denjenigen, nach deren Meinung Wahrheit in nichts anderem besteht als in dem Gefühl der Evidenz, welches wir jedesmal unmittelbar in uns erleben, wenn wir ein Urteil mit Überlegung fällen und als wahr erkennen. Beim Fällen eines falschen Urteils muß nach dieser Ansicht die Evidenz notwendig ausbleiben, und es besteht zwischen falschen und wahren Sätzen überhaupt kein anderer Unterschied als eben das Fehlen oder Auftreten jenes eigentümlichen nur mit Urteilsakten verknüpften Erlebnisses, das man als Evidenz bezeichnet.

Eine so außerordentlich radikale Bedeutung für das Wahrheitsproblem wird der Evidenz nur von wenigen zugeschrieben [vor allem wäre hier HÖFLER[1]) zu nennen]; niemand aber zweifelt anderseits daran, daß das Gefühl der Evidenz eins der Kriterien des Wahren sei (ob ein notwendiges oder hinreichendes, bleibt hier dahingestellt). Unsere Aufgabe in den folgenden Untersuchungen ist in letzter Linie nicht, Kriterien der Wahrheit zu finden, sondern ihr Wesen zu ermitteln. Beides ist natürlich nicht dasselbe. Denn ein beliebiges abgeleitetes Merkmal des Wahrheitsbegriffes kann als Kriterium gelten, ihr Wesen aber besteht in der Gesamtheit aller unmittelbaren Merkmale des Begriffes. Für KANT[2]) z. B. steht der Inhalt unseres Begriffes fest (nämlich als „Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande"), aber die Existenz eines allgemeinen Kriteriums leugnet er ganz und gar.

Die Meinung nun, daß Wahrheit ein unmittelbares Erlebnis, daß Evidenz ihr einziges Merkmal sei, ist nicht haltbar. Das wird bewiesen durch die einfache Tatsache, daß auch nachweislich falsche Urteile oft mit Evidenz

---

[1]) Logik (unter Mitwirkung von A. MEINONG), Wien 1890, Grundlehren der Logik[4], Wien 1907.

[2]) Krit. d. rein. Vern., in dem Kapitel: Von der Einteilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik.

gefällt werden. Die Erfahrung lehrt, daß das Evidenzgefühl von einer Reihe psychologischer Faktoren abhängt, die individueller und zeitlicher Natur sind, und über die der Mensch keine absolute Kontrolle hat, so daß also dasselbe Urteil einmal mit Evidenz gefällt, das andere Mal als falsch erkannt werden kann. Daß aber ein Urteil sowohl wahr als auch falsch sein könnte, wollen die Vertreter der Evidenztheorie natürlich nicht behaupten. Jeder, auch der größte Philosoph, hat schon mit völliger Sicherheit Falsches behauptet, ja, gerade hervorragenden Denkern, wie etwa DESCARTES oder SPINOZA, sind ihre metaphysischen Deduktionen wenigstens zum Teil sicherlich absolut evident erschienen, und doch wissen wir, daß sie sehr irrten. Und ob ein Urteilender Evidenz hat, darüber kann ganz allein er selbst entscheiden, weil sie eben ein subjektives Erlebnis ist, das niemand hinwegbeweisen kann. Es gibt sogar Urteile, die nicht nur von einzelnen, sondern von der überwiegenden Majorität mit Evidenz für wahr gehalten werden, und oft gelingt es überhaupt nicht, sie von der Falschheit zu überzeugen. Folgender Schluß z. B. ist zahllosen Menschen ganz evident richtig: Da es beim Roulette viel weniger (ungefähr um die Hälfte) wahrscheinlich ist, daß dreimal hintereinander rot ausgespielt wird, als daß es nur zweimal hintereinander geschieht, so muß man größere Gewinnchancen haben, wenn man auf Schwarz setzt, nachdem zweimal hintereinander Rot herausgekommen ist, als wenn man dasselbe nach nur einmaligem Erscheinen von Rot tut. Man begegnet diesem Schluß sogar bei dem scharfsinnigen EDGAR ALLAN POE; auch in manch wissenschaftlichem Aufsatz kann man ihn finden. Auch in E. v. HARTMANNS philosophischem System spielten ähnliche Irrtümer in bezug auf die Wahrscheinlichkeitsrechnung eine Rolle.

Wie verhält sich nun der Anhänger der Evidenztheorie diesen Tatsachen gegenüber? Er leugnet, daß jene Sätze wirklich mit Evidenz erkannt worden seien und behauptet, daß die, welche sie aufstellten, dabei nur „Gewißheit ohne

Evidenz“ erlebt haben[1]). Aber dieser Unterschied zwischen Evidenz und Gewißheit ist offenbar nur ad hoc erfunden und kann im unmittelbaren psychischen Erlebnis nicht nachgewiesen werden. Der Tatbestand, welcher jener Scheidung scheinbar recht gibt, ist aber der, daß man häufig ein Urteil als falsch verwirft, das einem früher völlig evident erschien, und nun schließt man hieraus, man habe früher offenbar doch nicht mit absoluter Evidenz geurteilt. Aber daß ich ohne Evidenz geurteilt habe, kann ich nie nachträglich beweisen, sondern nur, daß ich jetzt dasselbe Urteil nicht mehr mit Evidenz zu fällen vermag. Hieraus jedoch zu folgern, daß ich es auch vorher nicht getan habe, wäre eine petitio principii. Wodurch unterscheidet sich die Evidenz, mit der jemand einen Irrtum einsieht, von der, mit welcher er ihn beging? Nicht durch eine nachweisbare Differenz des unmittelbar erlebten Gefühls; sondern man könnte die echte Evidenz von der unechten, der bloßen Gewißheit, nur in der Weise trennen, daß man die erstere als diejenige definiert, welcher nie und nimmer eine neue Evidenz widersprechen kann. Aber damit ist die Definition der Wahrheit als Evidenz bereits aufgegeben; denn gesetzt selbst, der menschliche Geist sei fähig ein Kennzeichen zu finden, das die Wiederkehr der Evidenz für alle Zeiten verbürgt, sooft ein bestimmtes Urteil gefällt wird, so müßte dieses Kriterium doch etwas sein, das irgendwie aus anderen Erlebnissen herstammt und zusammen mit der Evidenz die Wahrheit beweist. Wollte man das nämlich nicht zugeben und meinen, in dem einfachen Gefühl der wirklichen Evidenz sei alle wünschenswerte Garantie gegeben, so wäre man wieder bei der unhaltbaren Behauptung angelangt, die „echte“ Gewißheit sei von der „unechten“ im unmittelbaren Erlebnis eo ipso, ohne irgendwelche Kontrolle und Nachprüfung, deutlich unterscheidbar.

---

[1]) Vgl. z. B. Höflers Grundlehren, S. 82.

Wir müssen also die Evidenztheorie als unannehmbar abweisen. Der Satz, daß die Begriffe des Wahren und des Evidenten zusammenfallen, ist nicht richtig. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß Evidenz nicht ein notwendiges Merkmal der Wahrheit sei; im Gegenteil, wahr können nur solche Urteile sein, die wir wirklich mit Evidenz zu fällen imstande sind. Diese Behauptung werden wir noch denjenigen gegenüber zu verteidigen haben, die an eine völlige Unabhängigkeit der Wahrheit von aller menschlichen Einsicht glauben.

3. Die Wahrheit als Wert.

Der eben kritisierten Meinung, nach welcher Wahrheit ein unanalysierbares psychisches Erlebnis ist, steht diametral gegenüber die Ansicht, Wahrheit sei etwas von allem Urteilen, von allen Menschen und sonstigen lebenden Wesen Unabhängiges, das zwar in unserer Erkenntnis unter Umständen erfaßt werden könne, aber im übrigen mit ihr nichts zu tun hätte, ohne sie bestehe, kurz, sich gar nicht um sie kümmere. Beide Theorien stehen in vollkommenem Gegensatz zueinander, und man sollte daher nicht meinen, daß eine Ansicht möglich sei, die beide gewissermaßen in sich vereine. Dennoch kann man eine solche in gewissem Sinne vertreten finden, besonders in den Anschauungen von W. Windelband, J. Cohn und H. Rickert. Die Ausführungen des letzteren, die sich durch Klarheit und Schärfe auszeichnen, sollen hier der Kritik zugrunde gelegt werden.

Nach Rickert besteht die Wahrheit eines Urteils kurz gesprochen darin, daß es gefällt werden soll. Um dies mit seinen eigenen Worten zu erläutern: „Wenn nun das in der Urteilsnotwendigkeit unmittelbar erfahrene Sollen es ist, wonach allein unsere Urteile sich richten, so ist damit zugleich gesagt, daß die Anerkennung des Sollens den Urteilen das verleiht, was wir ihre Wahrheit nennen . . . . . Wertvoll zu sein, ist daher auch kein abgeleitetes Merkmal des wahren Urteils, das ihm deswegen zukommt, weil es wahr ist, sondern die Wahrheit kann nur mit Hilfe des

eigentümlichen Wertes definiert werden, der vom Urteile anerkannt werden soll . . ." [1]).

Insofern nun das Sollen, welches das Wesen der Wahrheit ausmacht, „in der Urteilsnotwendigkeit unmittelbar erfahren" ist, gehört es selbstverständlich dem Reiche der direkten psychischen Erlebnisse an, und die Einwände, die wir vorhin gegen die Evidenztheorie angestrengt haben, sind hier ohne weiteres anwendbar; insofern es aber, nach Rickerts Behauptung, zugleich ein transzendentes Sollen ist, von uns unabhängig („. . . und zwar unabhängig in dem Sinne, daß dieses Sollen gilt, gleichviel ob irgendein erkennendes Subjekt etwas davon fühlt oder es anerkennt" [2]) und einen objektiven Gegenstand der Erkenntnis bildend, bedeutet seine Verteidigung ein Vertreten der oben zu zweit charakterisierten Meinung, die wir kurz als die Unabhängigkeitstheorie bezeichnen wollen.

Soweit die Rickertsche Theorie den ersten Typus repräsentiert, wird sie, wie gesagt, durch unsere frühere Argumentation mit getroffen. Das Sollen, so heißt es, wird erlebt in dem Gefühl der Urteilsnotwendigkeit. Ein Gefühl also, d. h. ein seiner Natur nach durchaus subjektives Moment macht für das erkennende Individuum die einzige Möglichkeit aus, des Sollens überhaupt inne zu werden. Und jetzt sagt Rickert selbst [3]): „Wie weit wir nun mit Sicherheit die wertvollen Urteile in unser Erkennen aufzunehmen imstande sind, wie weit das Gefühl von Urteilsnotwendigkeit uns täuschen kann, und welche Mittel wir haben, um Kriterien zu finden, die uns vor Täuschung bewahren, ... das ist selbstverständlich noch ganz unentschieden." Aber solche Kriterien zu finden, muß nach Rickerts früheren Ausführungen prinzipiell unmöglich sein; denn das Auftreten der Urteilsnotwendigkeit ist ja das einzige Kriterium für die Wahrheit, da wir durch jene allein die Bekanntschaft mit dem Sollen machen. Annehmen,

---

[1]) Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl. 1904, S. 116.
[2]) Ibid. S. 125.
[3]) l. c. S. 157.

daß die Urteilsnotwendigkeit auch täuschen könne, heißt doch, da sie nichts als Erleben des Sollens ist, annehmen, daß wir Urteile fällen sollen, die wir eigentlich nicht fällen sollen — ein offenbarer Widersinn.

Aber vielleicht ist an der zitierten Stelle nur gemeint, wir könnten uns insofern täuschen, als wir ein Gefühl, das tatsächlich keine Urteilsnotwendigkeit ist, doch fälschlich für eine solche halten. Dies würde keinen unmittelbaren logischen Widerspruch involvieren, aber sachlich wäre nichts gewonnen. Denn wieder müßten wir darauf hinweisen, daß Gefühle, sofern sie, wie hier, als letzte unbeschreibbare Elemente auftreten, sich nur durch direktes Erleben unterscheiden lassen; und da nun eben die Voraussetzung der Täuschungsmöglichkeit besagt, daß sie auf diese Weise unter Umständen nicht unterscheidbar sind, so wäre man wieder auf heterogene Kriterien angewiesen, was eben das Aufgeben des ganzen Standpunktes bedeutete; denn Wahrheit wäre ja jetzt nicht mehr allein durch den unmittelbar erlebten Wert definiert.

Wir wenden uns zur andern Seite der Rickertschen Theorie. Er sagt selbst[1]: „. . . durch den Nachweis, daß das Erkennen in der Anerkennung eines Sollens besteht, scheint nur die ‚Subjektivität' des Erkennens in noch höherem Maße hervorzutreten", und damit die Wahrheitstheorie nach dieser Richtung befriedige und objektive Erkenntnis ermögliche, muß das Sollen ein transzendentes sein; die Theorie muß eine Unabhängigkeitstheorie sein.

Ehe wir zusehen, auf welche Art Rickert die Transzendenz des in der Urteilsnotwendigkeit Erlebten zu erweisen sucht, wollen wir einmal gleich auf den Kern seiner Philosophie gehen und fragen: Mit welchem Recht wird die Urteilsnotwendigkeit als eine Notwendigkeit des Sollens bezeichnet?

Rickert führt diesen Begriff mit folgenden Worten ein: „Wir heben . . . hervor, daß die Urteilsnotwendigkeit als

---

[1]) l. c. S. 126.

Richtschnur des Urteilens uns bindet, insofern der Sinn jedes Urteils in der Anerkennung des mit ihr verbundenen Wertes besteht, und wir drücken dies am besten dadurch aus, daß wir sie als eine Notwendigkeit des Sollens bezeichnen"[1]). Hieraus geht auf das klarste hervor, daß: „Ich soll so urteilen" gar nichts anderes heißt als: „Ich muß so urteilen, wenn ich jenen Wert anerkennen will." (Daß nach RICKERT der Wert von jedem anerkannt wird, was ihn zu einem absoluten macht, ändert sachlich nichts.) Und das kann auch gar nicht anders sein, denn Sollen bedeutet immer und kann nichts anderes bedeuten als hypothetisches Müssen. Wo immer man in Wissenschaft und Leben das Wort Sollen anwendet, ist es nur ein kurzer Ausdruck für Müssen, damit dies oder jenes erreicht bzw. verhindert werde. Kategorisches Sollen ist eine Contradictio in adiecto, ein unausdenkbarer Begriff, wenn auch die Autorität KANTS manchen verhindern mag, dies zuzugeben. Aber RICKERT kann sich auch auf Kant nicht berufen, denn dieser hütete sich wohl, den Begriff, den er in der Ethik vorzufinden glaubte, in die Erkenntnistheorie einzuführen. Er dachte nicht daran, die Notwendigkeit, mit der wir ein Urteil so und nicht anders fällen müssen, als eine Notwendigkeit des Sollens zu bezeichnen.

Wenn also mit dem Ausdruck: „Dies Urteil soll gefällt werden" überhaupt etwas Richtiges gesagt ist, so kann er nur bedeuten: „Ich muß dies Urteil fällen, wenn ich einer bestimmten Bedingung genügen will." Und welches ist diese Bedingung? Das ist gerade unsere Frage. Rein formal lautet die Antwort darauf: „daß ich die Wahrheit sagen will." Und was darunter zu verstehen sei, wollen wir eben wissen. So läßt sich also die Wahrheit nicht auf das Sollen zurückführen, sondern man dreht sich im Kreise, oder es kommt nur eine reine Tautologie heraus in folgender Weise: Wahr ist nur ein gesolltes Urteil. Was heißt gesollt? Es bedeutet, ein Wert wird in ihm anerkannt. Nun ist dieser

---

[1]) l. c. S. 115.

Wert aber gerade das, was wir Wahrheit zu nennen gewohnt sind, und so ist der eigentliche Sinn des Ganzen: Wahr sind die Urteile, die wahr sind. Nur ist das Wort Wahrheit durch das Wort Sollen ersetzt; doch wer würde meinen, daß damit viel erreicht sei? Bei Rickert bedeutet das Sollen also so viel wie die Wahrheit, und seine Transzendenz des Sollens ist identisch mit dem, was wir die Unabhängigkeit der Wahrheit nannten.

Unser Autor versucht die Transzendenz zu beweisen, indem er fragt, ob dieselbe sich leugnen lasse, „ohne daß man in Widersprüche kommt und dadurch die Leugnung sich selbst aufhebt. Denn ein anderes Kriterium als dies besitzen wir zur Begründung der Voraussetzungen des Erkennens nicht.“ [1]) Nachdem er dann festgestellt hat, daß „die Leugnung des transzendenten Seins niemals zu Widersprüchen zu führen“ vermag, fährt er fort: „Wie aber steht es mit der Leugnung des Wertes der Urteile, die ein Sollen anerkennen?“, und antwortet darauf mit einer längeren Argumentation, die er dann in dem bündigen Schlusse zusammenfaßt: „Die Leugnung dieses Sollens hebt sich selbst auf, denn jede Leugnung ist ein Urteil und erkennt, sobald es den Anspruch auf Wahrheit macht, implizite das transzendente Sollen an.“ [2]) Man sieht auf den ersten Blick, daß wir hier, nur in wenig anderen Worten, nichts weiter vor uns haben als den schon in der Einleitung besprochenen rein logischen Beweis für die Existenz der Wahrheit. Durch ihn ist, wie dort schon angedeutet, weiter nichts dargetan als die Unabtrennbarkeit der Begriffe Urteil und Wahrheit, welche bewirkt, daß man nicht urteilen kann, ohne eben dadurch die Existenz der Wahrheit schon anzuerkennen. Von dem Nachweis einer Transzendenz kann also gar keine Rede sein. — Rickert sucht auch die Zeitlosigkeit der Wahrheit auszunutzen, die rationalistischen Denkern stets so große Verwunderung und Ehrfurcht ab-

---

[1]) l. c. S. 128.
[2]) S. 130.

genötigt hat. Wir lesen[1]): „Man mag die Urteile umwandeln, wie man will, und alle Beziehungen auf eine transzendente Wirklichkeit daraus entfernen, so wird man doch stets ihren Wahrheitswert als einen zeitlos gültigen und daher von jedem erkennenden Subjekt völlig unabhängigen, transzendenten Wert anerkennen müssen." Das „daher", das ich unterstrichen habe, entbehrt jeder Berechtigung, denn Unabhängigkeit von der Zeit und Unabhängigkeit vom Subjekt sind doch gewiß nicht ein und dasselbe! Die gerühmte Zeitlosigkeit besagt doch nur: so oft das wahre Urteil gefällt wird, wann das auch immer geschehen möge, muß es als wahr anerkannt werden. Durch diesen Satz wird aber viel eher eine Abhängigkeit als eine Unabhängigkeit statuiert, denn er behauptet nur, daß die Wahrheit des Urteils da ist, wenn das Urteil da ist. Wie sollte hieraus die Transzendenz der Wahrheit (oder des Sollens) folgen?

Es scheitert also, um einen Ausdruck WUNDTS zu gebrauchen, auch dieser Versuch, „aus dem Subjekt das Objekt herauszuzaubern", wie es alle derartigen Versuche müssen.

Die ganze Theorie unseres Philosophen beruht eben auf einer völligen Umkehrung der gewohnten und bewährten Anschauungen. Nach jedermanns und auch nach unserer Meinung muß jedes Urteil sich auf etwas Gegebenes gründen, worüber es gefällt wird, und dies Gegebene muß dem Urteil logisch vorhergehen. Ein Urteil wird nur ermöglicht durch irgendeine Tatsache, irgendeinen Bewußtseinsbefund, den es bezeichnet; denn jede Aussage muß einen Inhalt haben, und die Wirklichkeit des Tatbestandes rechtfertigt das Urteil über ihn. RICKERT dreht dieses Verhältnis um. Nach ihm sind die Urteile „nicht deswegen wahr, weil sie aussagen, was wirklich ist", sondern wir nennen das wirklich, was von den wahren, d. h. den gesollten Urteilen ausgesagt wird. Nicht das Sein geht der Urteilsnotwendigkeit, sondern

[1]) S. 129.

diese geht jenem logisch voraus. Diese Ansicht sucht RICKERT sogar zu beweisen[1]): „Man versuche für die Wahrheit des Urteils, daß ich jetzt Buchstaben sehe, irgendeinen anderen Grund zu finden als das unmittelbare Gefühl des Sollens, der Notwendigkeit, so zu urteilen. Es gibt keinen, und man kann dies Sollen auch nicht etwa auf ein Sein zurückführen und es davon ableiten, daß das Urteil aussagen soll, was ist; denn um zu wissen, was ist, muß man doch schon geurteilt haben. Wissen ist ja bereits der Besitz der Wahrheit, und Wahrheit kommt nur Urteilen zu. Wissen setzt also geurteilt haben oder urteilen voraus ..." Hier liegt ein recht interessanter Fehlschluß vor. Es ist ein enthymematischer Schluß, den wir einmal zu einem vollständigen Syllogismus ergänzen wollen. Der zu beweisende Satz lautet: „Das Sollen geht logisch dem Sein vorauf", oder, da das Sollen nur beim Fällen von Urteilen erlebt wird: „Das Fällen des Urteils (über einen Tatbestand) geht dem Sein (des Tatbestandes) vorauf". Aus welchen Prämissen wird nun dies scheinbar gefolgert? Nur den Untersatz gibt der Autor an, indem er sagt: „Um zu wissen, was ist, muß man schon geurteilt haben" oder, in bequemerer Ausdruckweise: „Das Fällen eines Urteils (über einen Tatbestand) geht dem Wissen (über denselben) vorauf". Wie lautet nun der dazugehörige Obersatz, den wir ergänzen müssen? Man sieht sogleich, daß der obige Schluß aus der angegebenen Prämisse nur folgt, wenn die zweite Prämisse lautet: „Das Wissen (über einen Tatbestand) geht dem Sein (desselben) vorauf oder ist wenigstens mit ihm zugleich". Aber dieser Satz wird selbstverständlich von denen, die an die zu beweisende These nicht glauben, erst recht nicht zugegeben werden! Der Beweis ist also durchaus verfehlt.

Doch es ist einleuchtend, daß der Autor diesen Satz, der zusammen mit der angegebenen Prämisse den erwünschten Schluß einzig und allein ermöglicht, gewiß nicht deutlich in dieser Form im Sinn gehabt und vorauszusetzen

---

[1]) S. 118 f.

gemeint hat. Wie aber ist er dann in seinem aktuellen Denken zu jener Folgerung gekommen? Aus dem Zusammenhang der betreffenden Stellen kann man leicht ablesen, daß es auf folgende Weise geschehen ist: Um sich beim Urteilen — so wird argumentiert — nach dem richten zu können, was ist, müßte man bereits wissen, was ist, also (nach der obigen Erklärung des Wissens) bereits geurteilt haben. Nun hat man aber gemäß der Voraussetzung noch nicht geurteilt (denn es fragt sich ja gerade erst, wie das Urteil zustande zu kommen vermag), also kann man sich beim Urteilen nicht nach dem Sein richten.

Stellt man den Schluß in dieser Art dar (die nur formal von der vorigen verschieden ist), so erkennt man bald, daß der Fehler durch eine Äquivokation des Wortes Wissen verursacht und verdeckt ist. Man versteht nämlich unter Wissen nicht immer das Besitzen wahrer Urteile, sondern man kann damit auch etwas meinen, das allem Urteilfällen vorangeht: ein unmittelbares Innesein, ein Haben eines Bewußtseinsinhaltes, kurz ein Wissen um etwas, nicht ein Wissen über etwas. Der Satz nun: „Um sich beim Urteilen nach dem richten zu können, was ist, muß man bereits wissen, was ist", ist selbstverständlich nur richtig, wenn hier unter Wissen das unmittelbare Innesein, das Wissen um etwas verstanden wird. In der Tat braucht weiter nichts da zu sein als das Haben eines Bewußtseinsinhalts (d. h. der Tatbestand, um den gewußt wird), um das Fällen eines Urteils zu ermöglichen; Wissen über etwas ist ja schon eine Erkenntnis, und es ist selbstverständlich Nonsens, zu meinen, zum Urteilen werde schon Erkenntnis vorausgesetzt, da doch gerade Erkenntnis erst durch Urteilen gewonnen wird. Der zweite Satz dagegen: „Um zu wissen, muß man geurteilt haben" ist nur richtig, wenn hier von Wissen im Sinne von Erkenntnis die Rede ist. Der aus beiden Sätzen gezogene Schluß ist also ungültig, weil er durch eine Quaternio terminorum zustande gekommen ist.

Betrachtet man den Schluß in der Form, wie wir ihn zuerst besprochen haben, so sieht man, daß auch dort die

eine Prämisse, nämlich: „Das Wissen geht dem Sein vorauf oder ist mit ihm zugleich“, wirklich richtig wird, sobald man Wissen im Sinne des unmittelbaren Inneseins nimmt, denn in der Tat ist das Wissen um einen Bewußtseinstatbestand mit dem Dasein desselben zugleich.

Wir haben uns nun wohl zur Genüge von der Ungültigkeit des Beweises überzeugt und damit ein neues Beispiel dafür gewonnen, daß etwas Falsches einem Philosophen mit so großer Evidenz als wahr erscheinen kann, daß er darauf das ganze Gebäude einer Erkenntnistheorie gründet.

4. Die Unabhängigkeitstheorie der Wahrheit.

Die bisherigen Betrachtungen bewiesen wieder die Unmöglichkeit, einen unabhängigen Gegenstand der Erkenntnis und damit eine objektive Wahrheit herzuleiten aus bloß subjektiven Momenten, wie das Gefühl der Urteilsnotwendigkeit eins ist. Die Annahme einer absoluten, vom Subjekt unabhängigen Wahrheit ist unvereinbar mit subjektivistisch-idealistischen Grundansichten; wer jene Annahme macht, darf die Objektivität der Wahrheit nicht aus dem Subjektiven beweisen wollen, sondern sie muß einfach vorausgesetzt, d. h. als tatsächlich gegeben, als schlechthin vorhanden aufgezeigt werden. Das tun denn auch die konsequentesten Vertreter der Theorie. Sie suchen alle ganz besonders den absoluten Charakter der in den logischen Grundsätzen enthaltenen Wahrheiten zu verteidigen; denn auf diesem Gebiet, wo wir es nach der Ansicht vieler mit dem bloßen Ausdruck einer subjektiv-psychischen Gesetzmäßigkeit zu tun haben, scheint der Unabhängigkeit der Wahrheit die größte Gefahr zu drohen.

Als Vertreter der nunmehr zu prüfenden Ansicht wählen wir Husserl, weil dessen Untersuchungen den absoluten Standpunkt wohl am ausführlichsten erörtern und auf die gegenwärtige philosophische Literatur einen ziemlich bedeutenden Einfluß ausgeübt haben. Aus diesem Grunde

soll hier auf HUSSERLS einzelne Argumente auch etwas näher eingegangen werden, als das in den mir bekannten treffenden, aber kurzen Kritiken seines Standpunktes geschieht.

Indem HUSSERL die Unabhängigkeit der Wahrheit behauptet (was er übrigens tut, ohne diesen Terminus zu verwenden), begeht er also nicht den Fehler, sie aus subjektiven Daten deduzieren zu wollen; sondern was er zu beweisen sucht, ist im Gegenteil dies, daß die Wahrheit eben vermöge des absoluten Charakters, den er ihr zuschreibt, ihren Grund nie und nimmer in den psychischen Tätigkeiten des Subjektes haben könne, das sie erkennt. Die Wahrheiten können nicht psychischen Prozessen ihr Dasein verdanken; das wäre ja der höchste Grad der Abhängigkeit. Daß also das Logische in keiner Weise auf das Psychologische gegründet werden könne, strebt er auf alle mögliche Art darzutun. Der Autor leugnet natürlich nicht, daß wir durch psychische Prozesse zu den logischen Gebilden gelangen, aber diese werden durch jene nach ihm nicht etwa erzeugt, sondern bloß ‚erfaßt'. So sagt er z. B.[1]): „das ‚Was' dieses Vorstellens, der Begriff, kann in keinem Sinne . . . gefaßt werden als . . . mit dem Akte kommend und verschwindend. Es kann im Denken gemeint, aber nicht im Denken erzeugt sein". Psychische Vorgänge sind real, Begriffe und Urteile aber samt der ihnen innewohnenden Wahrheit sind etwas Ideales. Diese Unterscheidung zwischen Idealem und Realem liefert HUSSERL alle seine Argumente zugunsten der Unabhängigkeitstheorie.

So sucht er den Zusammenhang von Wahrheit und Evidenz zu lockern, welch letztere doch offenbar stets ein reales psychisches Erlebnis ist. Wir sagten oben (S. 392), wahr könnten nur solche Urteile sein, die wir wirklich mit Evidenz zu fällen vermögen. HUSSERL gibt zu, daß Wahrheit als Möglichkeit evidenten Urteilens gefaßt werden könne, aber[2]) ihm gilt „diese Bezeichnung als eine rein

---

[1]) Logische Untersuchungen I, Halle 1900, S. 132.
[2]) l. c. S. 183.

ideale und indirekte". Weiter heißt es[1]): „Psychologische Möglichkeit ist . . . ein Fall von realer Möglichkeit. Jene Evidenzmöglichkeiten sind aber ideale. Was psychologisch unmöglich ist, kann ideal gesprochen sehr wohl sein. Die Auflösung des verallgemeinerten ‚Problems der 3 Körper', sagen wir das ‚Problem der *n* Körper', mag jede menschliche Erkenntnisfähigkeit überschreiten. Aber das Problem hat eine Auflösung, und so ist eine darauf bezügliche Evidenz möglich." Beweist nun dieses Beispiel HUSSERLS, daß es wahre Sätze gibt, die dem Menschen dennoch nie evident sein können? Nein! Denn was heißt denn die Aussage: das Problem der *n* Körper hat eine Auflösung? Sie heißt nur, daß *n* gravitierende Körper sich tatsächlich irgendwie in einer ganz bestimmten Weise bewegen; sie heißt aber nicht, daß es Urteile gibt, in denen diese Auflösung bereits ausgesprochen wäre. Es gibt sie nicht aus dem einfachen Grunde, weil niemand sie gefällt hat. Und weil sie nicht existieren, deshalb sind sie auch weder wahr noch falsch. Versteht man unter ‚Auflösung' (wie es korrekt wäre) ein System mathematischer Urteile, das die Bewegungen der *n* Körper vollständig beschreibt, so muß man sagen: das Problem hat noch keine Auflösung. Besäßen wir in bestimmter Weise gesteigerte intellektuelle Fähigkeiten, so würden wir die Urteile, in denen die Lösung besteht, mit Evidenz zu fällen vermögen, und sie würden dann natürlich wahr sein. Mit dergleichen möglichen Sätzen hat freilich die Psychologie nichts zu schaffen, aber die Logik auch nicht. Denn Logik ist nur da möglich, wo Urteile sind. Sätze, die sie nicht kennt, kann keine Logik behandeln. Logik ist zwar formal, aber Form existiert nur als Form von einem Inhalt; wo letzterer fehlt, hat auch erstere keine Stelle. Auch die Logik kann mit Wahrheiten nur insofern arbeiten, als sie in wirklichen Urteilen ausgesprochen sind, und deshalb fallen die Bereiche von Logik und realer Evidenz schlechthin völlig zusammen.

---

[1]) S. 185.

Mit vollem Recht darf ich behaupten: Sätze über trillionstellige Zahlen (diese führt HUSSERL als ein zweites Beispiel an), die ich nicht in aktuellen Urteilen zu denken vermag, sind tatsächlich nicht wahr (und auch nicht falsch). Wohl aber ist wahr — und ich sehe es mit realer Evidenz ein —, daß sich mir bestimmte Wahrheiten in dergleichen Sätzen ergeben würden, wenn das Operieren mit den fraglichen Zahlen in meiner Macht stände. Mein Operieren ruht in jedem Falle auf den Eigenschaften der natürlichen Zahlenreihe und des dekadischen Systems — das ist die Tatsache, aus welcher jene Wahrheiten sich ganz ebenso entwickeln, wie Wahrheiten über das n-Körperproblem aus der Tatsache, daß alle Bewegungen der n Körper gemäß dem Newtonschen Gesetze verlaufen. Es besteht also keineswegs die Wahrheit der Urteile unabhängig davon, ob sie gefällt werden, sondern es bestehen nur die Tatsachen, auf welche jene wahren Urteile sich gründen. Es liegt also eine Verwechslung von Wahrheit und Wirklichkeit vor, welche SIGWART[1]) und HEYMANS[2]) mit Recht als den Grundirrtum der HUSSERLschen Gedanken bezeichnen. Schon bei RICKERT hatten wir eine falsche Auffassung des Verhältnisses der Wahrheit zu den Tatsachen (dem ‚Sein') konstatieren müssen; wie leicht man aber auch von der Unabhängigkeitstheorie aus zu der verkehrten Lehre gelangt, die Wahrheit gehe dem Sein logisch voraus, zeigt sich an einer Äußerung von HUSSERL selbst. Er sagt nämlich[3]) von dem Gegenstande der Wahrheit, daß derselbe „nur in und vermöge der Wahrheit" sei!

*   *
*

Wir haben bisher den Versuch HUSSERLS besprochen, das Wahre von der realen Evidenz loszulösen und wenden uns nun zu einer zweiten Reihe von Argumenten, durch die er die Unmöglichkeit dartun will, die logischen Gesetze aufzufassen als Denkgesetze, die „ihre Erkenntnisquelle in

---

1) Logik I² S. 23 f.
2) Die Gesetze u. Elemente d. wissenschaftl. Denkens, 2. Aufl. S. 34.
3) l. c. S. 121.

psychologischen Tatsächlichkeiten" haben. In diesem Falle müßten sie „Gesetze für Psychisches sein und zugleich die Existenz von Psychischem voraussetzen, bezw. einschließen. Dies ist nachweislich falsch. Kein logisches Gesetz impliziert einen ‚matter of fact', auch nicht die Existenz von Vorstellungen oder Urteilen oder sonstigen Erkenntnisphänomenen. Kein logisches Gesetz ist — nach seinem echten Sinne — ein Gesetz für Tatsächlichkeiten des psychischen Lebens, also weder für Vorstellungen (d. i. Erlebnisse des Vorstellens), noch für Urteile (d. i. Erlebnisse des Urteilens), noch für sonstige psychische Erlebnisse" [1]). Diesen Behauptungen müssen wir nun widersprechen, und wir haben dabei die Majorität der modernen Logiker auf unserer Seite. HUSSERL meint freilich, sie alle seien bei ihrer psychologischen Interpretation der logischen Gesetze getäuscht worden durch gewisse Äquivokationen, vermöge welcher sie die psychischen Operationen, in denen das Logische gedacht wird, mit dem logischen Sinn selbst verwechselt hätten. Das Urteil als psychischer Akt sei wohl zu unterscheiden von dem, was in diesem Akt gemeint sei, nämlich das Urteil als logisches Gebilde, als „Bedeutungseinheit". So sei z. B. der wahre Sinn des Satzes vom Widerspruch und ausgeschlossenen Dritten allein [2]): „Von zwei kontradiktorischen Sätzen ist einer wahr und einer falsch", nicht etwa: „Ein bejahendes und ein verneinendes Urteil über denselben Gegenstand sind unverträglich". Der letztere Satz — wie alle ähnlichen psychologisch gewendeten Formulierungen, welche also von Urteilsakten, nicht von den in ihnen gemeinten Sätzen reden — sagt nach HUSSERL etwas von dem echten principium contradictionis gänzlich Verschiedenes aus.

Gewiß besteht die in diesen Ausführungen gemachte Unterscheidung mit vollem Recht; geleugnet werden aber muß, daß ihr die von HUSSERL behauptete Bedeutung

---

[1]) l. c. S. 69.
[2]) l. c. S. 176.

zukommt. Urteilsakt und logischer Satz sind nicht etwas ganz Auseinanderliegendes; vor allem ist der letztere samt seiner Wahrheit nirgends unabhängig von ersterem zu finden, vielmehr ist er in ihm enthalten und geht durch Abstraktion aus ihm hervor. Das logische Gebilde ist in dem realen Urteilsakt enthalten, nicht etwa, weil dieser ein zufälliger Einzelfall ist, in welchem sich eine auch sonst noch vorhandene Wahrheit manifestierte, sondern die Sache steht so, daß der logische Sinn überhaupt nur in dem psychischen Erlebnis seine Stätte hat und in keinem Sinne außerhalb desselben existiert. Die beiden sind also schlechterdings gar nicht voneinander zu trennen; das Urteil als logisches Gebilde, als „ideale Bedeutung“, mit seinem zeitlosen Charakter entsteht einfach, indem man von dem realen Urteilserlebnis alles Individuelle und alles Zeitliche abstrahiert. Und zwar kann man hier wohl von allem Individuell-Psychischen, nicht aber von dem Psychischen überhaupt abstrahieren, mit andern Worten, man kann die logischen Sätze nicht als Gebilde auffassen, die keinen psychischen Charakter trügen; sie implicieren also entgegen HUSSERLS Meinung sehr wohl die Existenz von Urteilserlebnissen. Nimmt man nämlich von einem beliebigen Urteil alles weg, was an ihm psychisch ist, so behält man überhaupt kein Urteil, keinen Satz übrig, sondern man behält nichts als den Tatbestand, der in dem Urteil ausgesprochen war, und auf den es sich gründet.

Abstraktionsgebilde sind natürlich, weil unwirklich, immer etwas Ideales. Von diesem Idealen nun, auf dessen richtige Auffassung und Unterscheidung offenbar alles ankommt, hat der Autor, so will uns scheinen, einen wenig befriedigenden Begriff. Die hier vertretene Auffassung verwirft er durchaus, denn er sagt von der Differenz des Idealen und Realen[1]: „Die richtige Schätzung dieser Unterschiede ist durchaus abhängig von dem endgültigen Aufgeben der empiristischen Abstraktionstheorie, welche, gegenwärtig vorherrschend, das

---

[1]) l. c. S. 178.

Verständnis alles Logischen verbaut . . ." Und welches ist die Ansicht, die uns nach HUSSERL allein das wahre Verständnis des Logischen erschließt? Es ist, kurz gesagt, der Platonismus. Unser Autor scheint folgendermaßen zu schließen: da zu jeder Vorstellung doch ein vorgestellter Gegenstand gehört, und da bei den abstrakten Vorstellungen logischer Gebilde von realen Objekten natürlich keine Rede sein kann, so müssen sie einem „unzeitlichen Reiche der Ideen[1]" angehören, in welchem die Wahrheiten eine ideale Existenz führen. Die Funktion, welche die idealen Objekte in jenem Reiche zu erfüllen haben, besteht einfach darin, „mögliche Gegenstände" des Vorstellens zu sein. Dies gilt von einfachen Begriffen sowohl wie von Sätzen. „Die Zahl Fünf ist nicht . . . . meine oder eines andern Vorstellung der Fünf." Sie ist „möglicher Gegenstand von Vorstellungsakten"[2]).

Solche Gedanken, denen schon PLATON nicht auszuweichen verstand, und die im Zentrum der viele Anhänger zählenden MEINONGschen Philosophie stehen, finden wir auch bei andern modernen Vertretern der Unabhängigkeitstheorie. So sagt RUSSELL[3]): „The argument that 2 is mental requires that 2 should be essentially an existent. But in that case it would be particular, and it would be impossible for 2 to be in two minds, or in one mind at two times. Thus two must be in any case an entity, which will have being even if it is in no mind." Und in weniger apodiktischer Weise bemerkt derselbe Autor an einer andern Stelle[4]): „ . . . that truth and falsehood apply not to beliefs, but to their objects; and that the object of a thought, even when this object does not exist, has a Being which is in no way dependent upon its being an object of thought: all these are theses which, though generally rejected, can be supported

---

[1]) Dieser Ausdruck steht l. c. S. 130.
[2]) l. c. S. 170 f.
[3]) Principles of Mathematics, I, S. 451.
[4]) „MEINONGS theory of complexes and assumptions", Mind, N. S., Nr. 50, S. 204.

by arguments which deserve at least a refutation." Dergleichen Ausführungen gegenüber müssen wir daran festhalten, daß man einem Begriffe unter keinen Umständen ein extramentales Sein zuschreiben kann. Wenn wir von der Vorstellung der 2 alles wegnehmen, was psychisches Erzeugnis ist, so behalten wir nichts übrig; was bleibt, können höchstens zwei reale Gegenstände oder psychische Vorgänge sein, aus denen wir den Begriff der 2 abstrahierten.

Der Fehler der Unabhängigkeitslehre beruht auf einer ungehörigen Scheidung von Vorstellung und Vorstellungsgegenstand. Bei konkreten Vorstellungen, greifbarer Objekte zum Beispiel, hat dieselbe guten Sinn, denn ich unterscheide ein Buch, das vor mir auf dem Tische liegt, von der Vorstellung des Buchs; aber bei abstrakten Vorstellungen fallen Gegenstand und Inhalt zusammen, d. h. der Gegenstand der Vorstellung findet sich nirgends anders als in dieser selbst. So sind denn auch logische Sätze und Urteilsakte schlechthin untrennbar. Erstere bilden immer den Inhalt letzterer, aber auch nur letzterer; ein anderes, unabhängiges Bestehen kommt ihnen nicht zu. Deshalb ist es auch z. B. nicht ohne weiteres richtig, daß der Satz von der Nichtverträglichkeit kontradiktorischer Urteilsakte etwas wesentlich anderes aussage als der über das Nichtzusammenwahrsein kontradiktorischer Urteile (wobei man natürlich bei einem Urteilsakt nicht an den bloßen sprachlichen oder vorstellungsmäßigen Ausdruck des Urteils, sondern an eine wirklich vollzogene Zustimmung oder Verneinung denken muß).

Mit Unrecht polemisiert HUSSERL daher auch u. a. gegen SPENCERS psychologische Fassung des Satzes vom Widerspruch. Nach SPENCER ist dies Prinzip „simply a generalisation of the universal experience that some mental states are directly destructive of other states". Dies ist völlig richtig, sofern man nur unter den „mental states" die rechten Bewußtseinsvorgänge versteht und bedenkt, daß SPENCER hier natürlich nicht die tatsächliche Wirksamkeit des Prinzips im Denken erklären will, sondern nur, wie wir zu

seiner Formulierung, zur Kenntnis seiner Gültigkeit gelangen. HUSSERL zitiert [1]) nur den auf diese Äußerung folgenden Satz, nämlich: „that the appearance of any positive mode of consciousness cannot occur without excluding a correlative negative mode; and that the negative mode cannot occur without excluding the correlative positive mode . . .“ und klagt, daß dieser Satz, weit entfernt davon, den Sinn des Widerspruchssatzes richtig wiederzugeben, eine bloße Tautologie darstelle. Man kann SPENCER nicht vorwerfen, er habe hier unversehens einen schweren Fehler begangen und das Tautologische der Ausdrucksweise übersehen, denn er fährt an jener Stelle (in einem Artikel in der Fortnightly Review, zitiert bei MILL, LOGIC, BOOK II, CHAPTER VII, § 5) selber fort: „the antithesis of positive and negative being, indeed, merely an expression of this experience.“ Nicht der Sinn der ganzen SPENCERschen Formulierung ist tautologisch, sondern nur die Ausdrucksweise des einen von HUSSERL zitierten und bemängelten Satzes. Wie nahe aber die Gefahr solcher Ausdrucksweisen auf diesem Gebiete liegt, kann eine Äußerung dieses Autors selber zeigen [2]), nach welcher das, „was die Grundsätze vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten besagen, zum bloßen Sinn der Worte wahr und falsch gehört“.

Es ist hier nicht nötig, näher auf die Kritik einzugehen, die HUSSERL an den Auffassungen der übrigen neueren Logiker übt, die an eine absolute Unabhängigkeit der Logik und der Wahrheit nicht glauben; wir würden nur dieselben prinzipiellen Gegensätze und Mißverständnisse wiederholt nachzuweisen haben. Man kann nicht zugeben, daß die Ansichten jener Philosophen auf bloßen Äquivokationen beruhen, die mit gewissen sowohl in der Psychologie wie in der Logik auftretenden Worten verknüpft sind, und daß die Leugnung der Unabhängigkeit der Wahrheit vom Psychischen nur durch eine schwere μετάβασις εἰς ἄλλο γένος

---

[1]) l. c. S. 80.
[2]) l. c. S. 118.

zustande kommen könne. — — Wir wenden uns jetzt einem andern prinzipiellen Einwand zu, den HUSSERL gegen die Annahme der Abhängigkeit des Logischen vom Psychischen vorbringt.

* * *

Alle Gesetze über Psychisches sind nach unserm Autor ungenau und vage. „In vagen theoretischen Grundlagen können nur vage Regeln gründen. Entbehren die psychologischen Gesetze der Exaktheit, so muß dasselbe von den logischen Vorschriften gelten[1].“ Da nun aber kein Mensch von den logischen Sätzen wird behaupten wollen, daß sie nur angenähert gültig wären, so können sie nicht von psychischen Gesetzmäßigkeiten abhängen. — Man sieht sofort, daß mit genau dem gleichen Recht in umgekehrter Richtung geschlossen werden könnte: Da die logischen Gebilde, Schlüsse, Urteile und Begriffe unzweifelhaft aus psychischen Prozessen hervorgehen, so folgt aus dem Bestehen der logischen Regeln, daß es auch völlig exakte psychische Gesetzmäßigkeiten gibt. Es erwächst dann natürlich die Aufgabe, die psychologischen Bedingungen genau und vollständig anzugeben, unter denen die psychischen Vorgänge nach absolut exaktem Gesetze ablaufend verfolgt werden können — eine vielleicht schwierige, aber nicht von vornherein unlösbare Aufgabe[2]. Durch die bloße Behauptung der Vagheit aller psychologischen Gesetze kann der Anhänger der „absoluten“ Logik nichts zur Verteidigung seiner Position beitragen, denn er vermag sie nicht ohne eine petitio principii zu beweisen.

Doch nun fährt HUSSERL fort[3]: „Würde jemand, um dem ersten Einwande zu entgehen, die durchgängige Inexaktheit der psychologischen Gesetze leugnen und die Normen der soeben ausgezeichneten Klasse auf vermeintlich exakte Naturgesetze des Denkens gründen wollen, so

[1]) l. c. S. 61.

[2]) Vgl. z. B. STÖRRING, Vorlesungen über Psychopathologie, 1900, S. 377 f.

[3]) l. c. S. 62.

wäre noch nicht viel gewonnen." Warum ist nach HUSSERL nichts gewonnen? Weil Naturgesetze nicht einsichtig erkennbar sind, sondern durch Induktion aus Einzeltatsachen abgeleitet werden müssen, und diese begründet nie die Geltung, sondern nur die Wahrscheinlichkeit der Geltung des Gesetzes. Schon wegen der „nie und nimmer zu beseitigenden Ungenauigkeit der Beobachtungen" wäre die Suche nach dem „einzig wahren" Naturgesetz töricht[1]. Bei den logischen Sätzen aber kann selbstverständlich von nur wahrscheinlicher Geltung nicht die Rede sein.

Auf diesen Einwand muß man auf ähnliche Weise antworten wie auf den vorigen. Wer die logischen Prinzipien für exakte Naturgesetze des Denkens hält, leugnet natürlich zugleich, daß allen Naturgesetzen nur wahrscheinliche Gültigkeit zukomme, und verwirft das Argument HUSSERLS als einen bloßen Analogieschluß, welcher aus den Gesetzen über die „äußere" Natur auf die Gesetze unseres eigenen Geistes schließe. Freilich entsteht dann wiederum die Aufgabe, zu erklären, wie es denn komme, daß wir den letzteren Apodiktizität, den ersteren nur Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben vermögen, und damit tritt man an die fundamentalen Probleme der Erkenntnistheorie heran. Daß das wirkliche Naturgeschehen sich durch Gesetze ausdrücken läßt, die gerade so exakt und ausnahmslos sind wie die logischen, daran zweifelt wohl niemand; nur dies erscheint gewiß, daß es nie eine Garantie geben kann, welche uns die vollkommene Identität der von uns gefundenen Gesetze für die äußere Natur mit jenen absoluten verbürgt, denen die Erscheinungen genau, nicht nur annähernd, gehorchen. Wenn nun dasselbe nicht gilt von den logischen Gesetzen, durch die gewisse Erscheinungen unseres eigenen Geistes geregelt werden, so kann dies offenbar nur daran liegen, daß wir von den letzteren eine andere, eine vollkommenere Erfahrung haben als von denen der äußeren Natur. — Im zweiten Teile der Arbeit haben wir uns etwas eingehender

[1]) l. c. S. 63.

mit diesen Verhältnissen zu beschäftigen; deshalb lassen wir es jetzt bei diesen Andeutungen bewenden. Hier genügt es ja, gezeigt zu haben, daß das besprochene Argument nicht zwingend ist.

* * *

Bisher hat sich unsere Kritik der Unabhängigkeitstheorie nur mit der Behauptung beschäftigt, die logischen Wahrheiten, wie sie wirklich sind und unzweifelhaft bestehen, seien in keiner Weise auf psychische Tatsachen zu begründen und müßten deshalb als völlig unabhängig von dem sie erkennenden Subjekte angenommen werden. Jetzt nun wollen wir uns fragen, ob die Annahme einer gänzlich vom Subjekt unabhängigen Wahrheit überhaupt durchführbar ist. Wir prüfen dies, indem wir zusehen, zu welchen Konsequenzen die Annahme führt. Zunächst: Was für Eigenschaften ist man den absoluten Wahrheiten zuzuschreiben genötigt?

Unser Gewährsmann Husserl glaubt ihr Wesen genügend dadurch charakterisiert zu haben, daß er ihnen ein „ideales Sein" zuschreibt. Wir lesen[1]): „Die Idealität der Wahrheit . . . macht ihre Objektivität aus." Was denn nun aber das Ideale in seiner Objektivität eigentlich ist, darüber vermissen wir jede positive Bestimmung; es ist etwas Nicht-Reales, und im übrigen wird die Bekanntschaft des Lesers mit ihm einfach vorausgesetzt. Der Vertreter der Unabhängigkeitstheorie spricht von den Wahrheiten gerade so, als ob es sich um reale außerhalb des Subjekts existierende Sachen handelte, muß aber dabei immerzu erklären, daß es sich eben nicht um reale Existenzen handelt. Wo eine positive Bestimmung versucht wird, da tritt sofort die schon gerügte Verwechslung von Wahrheit und Wirklichkeit mit voller Klarheit zutage, so z. B. an folgender Stelle[2]): „Es kann nichts sein, ohne so oder so bestimmt

---

[1]) l. c. S. 191.
[2]) l. c. S. 229.

zu sein; und daß es ist und so oder so bestimmt ist, das ist eben die Wahrheit an sich, welche das notwendige Korrelat des Seins an sich bildet." Im übrigen wird das ideale Wesen der Wahrheit nur durch andere Ausdrücke umschrieben, nicht dem Verständnis näher gebracht; so heißt es[1]) z. B.: „... jede Wahrheit an sich bleibt, was sie ist, sie behält ihr ideales Sein. Sie ist nicht ‚irgendwo im Leeren', sondern ist eine Geltungseinheit im unzeitlichen Reiche der Ideen. Sie gehört zum Bereich des absolut Geltenden ..." Selbstverständlich könnte man mit ganz dem gleichen Rechte jeder beliebigen anderen Idee dieselbe Art des Bestehens zuschreiben wie der Wahrheit, so etwa der Idee des Guten oder des Schönen; denn man kann sagen, es gäbe die Idee der guten Handlung oder des schönen Objekts ganz unabhängig davon, ob sie jemals in der Wirklichkeit angetroffen würden — und so hat denn PLATON die Unabhängigkeitstheorie großartiger und konsequenter vertreten als ihre modernen Anhänger. Die gleiche ideale Existenz müßte übrigens natürlich auch falschen Sätzen zukommen. Was haben nun die wahren Sätze vor den falschen voraus? Um außer dem bloß subjektiven Erkennungszeichen der Evidenz noch einen Unterschied angeben zu können, rekurriert HUSSERL zur Beantwortung dieser Frage auf eine andere Ansicht vom Wesen der Wahrheit, auf die später zu besprechende Übereinstimmungstheorie; er sagt nämlich, die Wahrheit sei die Idee der Zusammenstimmung „zwischen der Meinung und dem Gegenwärtigen, Erlebten, das sie meint, zwischen dem erlebten Sinn der Aussage und dem erlebten Sachverhalt"[2]). Andere Autoren verfahren hier konsequenter, indem sie nicht die Unabhängigkeitstheorie mit der Übereinstimmungstheorie vermengen, so z. B. B. RUSSELL, welcher sagt[3]): „It may be said — and this is, I believe, the correct view — that there is no problem at

[1]) l. c. S. 130.
[2]) l. c. S. 190 f.
[3]) Mind, N. S., Nr. 52, S. 523.

all in truth and falsehood; that some propositions are true and some false, just as some roses are red and some white; that belief is a certain attitude towards propositions, which is called knowledge when they are true, error when they are false."

Es gelingt also der Unabhängigkeitstheorie nicht, das eigentliche Wesen der Wahrheit positiv zu bestimmen und verständlich zu machen; in noch viel größere Schwierigkeiten aber gerät sie, wenn sie erklären soll, wie denn die Wahrheit erkannt wird. Und hierauf kommt offenbar alles an. Denn eine „Wahrheit an sich" mag beschaffen sein, wie sie will — wenn sie nicht erkennbar, nicht irgendwie in einem Urteil faßbar ist, so hat weder der gemeine Menschenverstand noch der Logiker das geringste mit ihr zu schaffen. Auch für den Philosophen gibt es selbstverständlich überhaupt keine anderen Wahrheiten als solche, die einen Teil unserer Erkenntnis bilden; der Begriff der Wahrheit hat für uns überhaupt nur einen Sinn als Eigenschaft von Sätzen, die Inhalt unserer Urteile sind, als etwas, das von uns erfaßt, erkannt, verstanden wird — oder wie man sich sonst ausdrücken mag —, und dieser Akt, der uns die Wahrheit allein erst zugänglich macht, drückt ihr schon einen subjektiven Stempel auf, den wir nicht auslöschen können. Denn für den Menschen gibt es Wahrheit nur in Urteilen, die er denken kann, und indem er die Wahrheit in einem Urteil denkt, wird sie zu seinem Produkt, abhängig von seiner psychischen, spezifisch menschlichen Organisation. Existierte eine Wahrheit „unabhängig" von mir, so könnte sie doch — um einen von Kant mit Beziehung auf die Eigenschaften des Dinges an sich gebrauchten Ausdruck anzuwenden — nicht unverändert „in meine Vorstellungskraft hinüberwandern", nicht zugleich unabhängig von meinen Erlebnissen und doch in ihnen sein.

An diesem Einwurf muß jede Unabhängigkeitstheorie der Wahrheit notwendig scheitern. Das wird auch klar, wenn man zusieht, wie ihre Vertreter sich denn den Akt der Erkenntnis vorstellen und begreiflich zu machen suchen.

Über das Erfassen der Wahrheit sagt z. B. HUSSERL[1]: „... wir erleben sie wie jede andere Idee in einem Akte auf Anschauung gegründeter Ideation ..." Ich fürchte, man kann dieser Erklärung auf keine Weise den schlimmen Vorwurf ersparen, daß sie nichts bietet als — Worte. Wir erfahren auch nicht, wie es zugeht, daß durch die „Anschauung" und die „Ideation" (die doch wohl nicht anders denn als psychische Akte vorgestellt werden können) kein subjektives Moment in die absolute Wahrheit getragen wird. Fragt man, in welchem Sinne denn die Wahrheit als Ideales in einem realen Akt erlebt werden könne, so antwortet HUSSERL[2]: „Erlebt ist die Wahrheit natürlich in keinem anderen Sinne als in welchem überhaupt ein Ideales im realen Akt erlebt sein kann!" H. H. JOACHIM, der die Unabhängigkeitstheorie einer scharfen Kritik unterzogen hat, bemerkt sehr richtig[3], die Behauptung der unabhängigen „absoluten" Wahrheit vereint mit der Behauptung ihrer Erkennbarkeit ähnele sehr einem extremen Okkasionalismus ohne den deus ex machina, der den Okkasionalismus plausibel machen könnte. Deshalb ist es auch durchaus konsequent und eine notwendige Folge der Theorie, wenn K. UPHUES (auf seinem späteren Standpunkte; seine frühere Ansicht haben wir noch zu erwähnen) den Schritt zur Annahme des deus wirklich macht und erklärt[4], die Wahrheit werde nur durch „Erleuchtung" erkannt, „nur durch Teilnahme an dem überzeitlichen Bewußtsein". In gewissem Sinne verwandt ist die Ansicht von LEIBNIZ, welcher sagt[5]: „... où seroient ces idées, si aucun esprit n'existoit et que deviendroit alors le fondement réel de cette certitude des vérités éternelles? Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir à cet esprit suprême et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai, est la région des vérités éternelles ..."

[1] l. c. S. 129.
[2] l. c. S. 190.
[3] The Nature of Truth, Oxford 1906, S. 44.
[4] Zur Krisis in der Logik, S. 85.
[5] Nouv. Ess., Liv. IV, chap. XI, ed. Erdm. S. 379.

Absolute, unabhängige Wahrheit wäre in jedem Sinne unerkennbar. Gesetzt selbst, sie gelangte durch ein Wunder unverändert in den Intellekt eines Menschen — woran in aller Welt sollte er sie als Wahrheit erkennen? Für HUSSERL ist dies Kriterium die Evidenz. An einer Stelle[1]) beginnt er die Verteidigung der Unabhängigkeitstheorie mit den Worten: „Folgender Zusammenhang ist mit durch Einsicht gegeben"; und einige Seiten weiter lesen wir zur Bekräftigung[2]): „Dürften wir der Evidenz nicht mehr vertrauen, wie könnten wir überhaupt noch Behauptungen aufstellen und vernünftig verteidigen?" Dies bedeutet nun offenbar gar nichts anderes als eine Flucht zur Evidenztheorie! Ganz unzweifelhaft vertritt HUSSERL in den zitierten Sätzen das, was er selbst die „reale Theorie der Evidenz" nennt und mit folgenden scharfen Worten verurteilt[3]): „Freilich möchte man dann fragen, worauf sich die Autorität dieses besonderen Gefühls gründe, wie es das anstelle, Wahrheit des Urteils zu verbürgen, ihm den ‚Stempel der Wahrheit aufzuprägen', seine Wahrheit ‚anzukündigen', oder wie immer die bildliche Rede lauten mag." Nichts vermag darüber hinwegzutäuschen, daß der Autor sich hier selbst widerspricht, auch nicht der Hinweis auf die von ihm gemachte Unterscheidung zwischen idealer Evidenzmöglichkeit, auf „Sätze" bezüglich, und realer Evidenz, auf Urteils*akte* bezüglich, denn hier handelt es sich um die tatsächliche, wirkliche Erkenntnis der Wahrheit, also um reale psychische Evidenz; es gibt ja doch in Wirklichkeit nur diese eine reale Evidenz, und HUSSERL sagt selbst[4]), daß man bei ihr an dem Punkte angelangt sei, „den ich entweder als den archimedischen gelten lasse, um von hier aus die Welt der Unvernunft und des Zweifels aus den Angeln zu heben, oder den ich preisgebe, um damit alle Vernunft und Erkenntnis preiszugeben". In der Tat, was für eine andere

---

[1]) l. c. S. 142.
[2]) l. c. S. 152.
[3]) l. c. S. 189.
[4]) l. c. S. 143.

Einsicht sollte mir möglich sein als die in einem realen psychischen Erlebnis bestehende Evidenz?

So führt denn auf diesem Wege die Unabhängigkeitstheorie zu jener Theorie der Wahrheit, die wir an erster Stelle kritisiert und für unannehmbar befunden haben.

Noch einen letzten Versuch macht HUSSERL, die Möglichkeit des Erkenntnisaktes aufzuklären, allerdings nur vermittels einer Analogie. Er sagt[1]: „Wahrheit verhält sich zur Evidenz analog, wie sich das Sein eines Individuellen zu einer adäquaten Wahrnehmung verhält. Wieder verhält sich das Urteil zum evidenten Urteil analog, wie sich die anschauliche Setzung (als Wahrnehmung, Erinnerung u. dgl.) zur adäquaten Wahrnehmung verhält." Abgesehen davon, daß diese Analogie den unverständlichen Akt des Erfassens der Wahrheit nur vergleicht, nicht begreiflich macht, scheint mir das Gleichnis gar nicht treffend zu sein. Wahrnehmung kommt durch Vermittlung der Sinne zustande, welche auf reale Eindrücke reagieren — was aber übernimmt beim Erkennen der Wahrheit die dem Wirken der Sinne analoge Funktion? Was und wie können Wahrheiten, dem Reich der Ideen angehörig, affizieren? Welches sind, mit LEIBNIZ zu reden, die Fenster, durch welche sie aus jenem Reich unverändert in unsere Seele wandern? Auch der Begriff der adäquaten Wahrnehmung scheint mir ein Unding zu sein. Adäquat würde doch heißen, das Wahrgenommene richtig wiedergebend; von einer Wahrnehmung kann man aber durchaus nicht in einem analogen Sinne „Richtigkeit" aussagen wie von einem Urteil. In der Erkenntnis haben wir die Wahrheit selbst, in der Wahrnehmung können wir niemals die Dinge selbst haben (sofern man nicht, wie die Vertreter der immanenten Philosophie, die Vorstellungen mit den objektiven Gegenständen identifiziert; in diesem Falle jedoch müßte jede Wahrnehmung eo ipso als adäquat bezeichnet werden).

[1]) l. c. S. 190.

So scheint denn auch diese Analogie den Sachverhalt nicht aufzuklären, sondern vielmehr die Unzulänglichkeiten der Theorie nur noch schärfer hervortreten zu lassen. Überhaupt sind die Mängel der Unabhängigkeitstheorie der Wahrheit nun wohl so deutlich zutage getreten, daß wir ihre Unhaltbarkeit als erwiesen betrachten und zur Prüfung anderer Ansichten übergehen können.

5. Der Pragmatismus.

Die bisher betrachteten Theorien gehen sichtlich von den Wahrheiten der logischen Sätze aus und nehmen diese zum Prototyp ihres Wahrheitsbegriffes. Jetzt wenden wir uns denjenigen Meinungen zu, welche im Gegensatz dazu die bei den Tatsachenwahrheiten deutlich obwaltenden Verhältnisse zur Definition der Wahrheit im allgemeinen verwenden.

Worauf beruht denn — so fragen viele Denker — die einzigartige Bedeutung, die der Wahrheit im Leben sowohl wie in der Wissenschaft zukommt? Wäre sie bloß ein rein theoretischer, in seiner Abstraktheit nur den Logiker interessierender Begriff, so würde die überwältigende Rolle, die sie im Denken und Leben des Menschen spielt, kaum erklärlich sein. Sie verdankt ihre unüberwindliche Macht vielmehr ihrer praktischen Bedeutung, und diese wiederum beruht darauf, daß die Wahrheit uns vorwärts bringt, daß wir ihrer zur Erreichung unserer Zwecke in Wissenschaft und Leben bedürfen, kurz darin, daß sie uns nützlich ist. Daß die Nützlichkeit ein hervorragendes Merkmal der Wahrheit ist, kann niemand bestreiten. Sollte es nicht vielleicht, so fragen nun jene Denker, überhaupt ihr einziges wesentliches Merkmal sein? Mit anderen Worten: Ist nicht „wahr“ vielleicht bloß ein Name, mit dem wir alle diejenigen Urteile belegen, die sich als nützlich herausgestellt haben?

Es ist bekanntlich in der neuesten Zeit eine sehr verbreitete Meinung, daß auf diese Frage mit ja zu antworten

sei. Unter dem Namen Pragmatismus oder Humanismus hat diese Ansicht sogar über die philosophischen Kreise hinaus viel Aufsehen und Streit verursacht. Schon aus diesem Grunde müssen wir sie ausführlicher besprechen.

Der Kritiker befindet sich den pragmatischen Gedankengängen gegenüber in keiner angenehmen Lage, weil sie sich meist durch einen großen Mangel an exakter Formulierung auszeichnen, so daß man oft erst selbst mühsam feststellen muß, was eigentlich von den Pragmatisten behauptet wird, ehe man die Behauptungen prüfen kann.

Sehr deutlich ist schon vor längerer Zeit der Grundgedanke der pragmatischen Wahrheitstheorie formuliert worden von Simmel, welcher den Begriff des Nutzens im Sinne der biologischen Entwicklungslehre nimmt und die Vermutung ausspricht[1]), es möchten sich mit der Zeit die der Gattung nützlichen Urteile vor allen übrigen ganz besonders ausgezeichnet haben, und das Wort „wahr" sei nichts als das Prädikat, wodurch diese besondere Bedeutung jener Urteile bezeichnet werde. Wir wollen auf die Simmelschen Ausführungen nicht näher eingehen, da der Autor nicht beweisen, sondern nur eine Vermutung aussprechen will und unsere Stellungnahme zu seiner Ansicht sich später von selbst ergeben wird. Wir erwähnten sie hauptsächlich, um auf ein kürzlich von Leonard Nelson[2]) gegen sie gerichtetes Argument zu sprechen zu kommen, durch welches der Pragmatismus widerlegt werden soll. Nelson meint, das Urteil, welches das Wahre mit dem Nützlichen identifiziert, sei nach der pragmatischen Theorie nur deswegen richtig, weil es eben selbst nützlich sei; diese Behauptung wiederum könne ihrerseits nur dadurch wahr sein, daß sie sich als nützlich erweise — und so fort in infinitum; der pragmatische Wahrheitsbegriff sei also un-

[1]) Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie, Archiv für systematische Philosophie, I, 1895, S. 45.
[2]) Über das sogenannte Erkenntnisproblem (Abhandlungen der Friesschen Schule, Bd. II, Heft 4), Göttingen 1908.

ausdenkbar. NELSON vergißt hier, daß der Satz: „Wahr sind die nützlichen Urteile“ nicht etwa ein Urteil bedeutet, das wahr oder falsch sein könnte, sondern daß wir es hier mit einer Definition zu tun haben, die als solche nach ihrer Aufstellung nicht noch einer prinzipiellen Legitimation bedarf, so lange nur die Existenz nützlicher Urteile überhaupt feststeht. NELSON macht sich die Kritik verschiedener Ansichten, ja der ganzen Erkenntnistheorie überhaupt sehr leicht, indem er dieses selbe Argument mehrmals anwendet. So polemisiert er z. B. gegen RICKERT, indem er sagt, das Urteil: „Wahr sind die gesollten Urteile“ könne nur wahr sein, wenn dies Urteil selbst gesollt wäre usf. Doch jener Satz hat offenbar als Definition zu gelten; Definitionen aber sind nicht wahr, sie werden einfach gesetzt; sie sind, wie RICKERT sagen müßte, nicht gesollte, sondern gewollte Urteile.

Durch so einfache Kunstgriffe läßt sich also der Pragmatismus nicht widerlegen. Um Handhaben zur Kritik zu gewinnen, müssen wir die neue Lehre vor allem näher betrachten.

WILLIAM JAMES, der Führer dieser Richtung, verspricht in seinem Buche „Pragmatism“ [1]) zu Anfang des Kapitels über den pragmatischen Wahrheitsbegriff eine einfache und klare Darstellung der Sache zu geben, die wegen der zahlreichen Mißverständnisse, auf welche die neue Wahrheitstheorie gestoßen wäre, dringend nötig sei. Wenn man aber daraufhin eine ganz präzise Formulierung erwartet, so wird man durch die Lektüre jenes Kapitels wie des ganzen Buches enttäuscht. Die Verwendung der Worte ist von so geringer Präzision, daß nicht nur Urteile, sondern auch Vorstellungen und Prozesse, ja sogar Namen und Definitionen mit dem Prädikat „wahr“ belegt werden. Doch erblicken wir hierin nur leicht zu korrigierende sprachliche Ungenauigkeiten, und sehen wir uns nach der eigentlichen Definition der Wahrheit um, so finden wir nicht eine, sondern gleich mehrere verschieden formulierte Begriffsbestimmungen, die

[1]) New York 1907, deutsch von W. JERUSALEM, Leipzig 1908.

der Autor offenbar als gleichwertig betrachtet. So lesen wir[1]: „An idea is ‚true' so long as to believe it is profitable to our lives"; an einer anderen Stelle[2]: „The true is the name of whatever proves itself to be good in the way of belief, and good, too, for definite, assignable reasons." Doch dürfen diese Sätze offenbar nicht gar zu wörtlich interpretiert werden. Das geht aus derjenigen Definition hervor, welche — da sie von JAMES an die Spitze der Erörterung über die Wahrheit gestellt wird — unzweifelhaft nach seiner Meinung ihr eigentliches pragmatisches Wesen am deutlichsten enthüllt. Sie lautet[3]: „True ideas are those that we can assimilate, validate, corroborate and verify. False ideas are those that we can not. That is the practical difference it makes to us to have true ideas; that, therefore, is the meaning of truth, for it is all that truth is known-as. — The truth of an idea is not a stagnant property inherent in it. Truth happens to an idea. It becomes true, is made true by events. Its verity is in fact an event, a process: the process namely of its verifying itself, its veri-fication. Its validity is the process of its valid-ation."

Hier wird also, scheint es, die Nützlichkeit der wahren Urteile dadurch erläutert, daß sie als Verifikation bestimmt wird. Unter Verifikation versteht JAMES dabei „certain practical consequences" des betreffenden Urteils, nämlich Förderung unseres Handelns, was dieses auch für Zwecke sich gesetzt haben mag.

Doch halten wir zunächst die Definition fest: „Wahr sind alle Urteile, die sich verifizieren", und fragen wir, ob damit wirklich der Sinn der Wahrheit getroffen wird, den alle Welt dem Worte zuschreibt. Dem Satze, daß alle wahren Urteile sich auf irgendeine Weise verifizieren müssen, stimmen wir ohne weiteres zu; aber ist auch seine Umkehrung anzuerkennen? Darauf müssen wir ebenso ent-

[1]) l. c. S. 75.
[2]) l. c. S. 76.
[3]) l. c. S. 201.

schieden mit nein antworten. Das „Verifizierte“ oder das „Verifizierbare“ ist der weitere Begriff, von dessen Umfang das Wahre nur einen Teil bildet. Viele Urteile können sich verifizieren, denen kein Mensch das Prädikat der Wahrheit zugestehen wird. Wenn jemand das Urteil ausspricht: „Der schief ins Wasser gesteckte Stab ist geknickt“, so wird dasselbe durch die Gesichtswahrnehmung in der Tat verifiziert, aber doch hält niemand es für wahr.

Viele Sätze verifizieren sich das erste Mal, das andere Mal nicht. Wir suchen das zu erklären, indem wir entweder sagen, im ersten Falle sei die Verifikation nur einem Zweifel zu verdanken gewesen, oder, das Urteil habe einen w a h r e n K e r n enthalten (was darunter zu verstehen sei, ist noch zu erörtern); der Pragmatist aber muß die Tatsache einfach hinnehmen und denselben Satz einmal für wahr, das andere Mal für falsch erklären. Dies tun die Anhänger der Theorie auch in der Tat; für sie ist die Wahrheit — entgegen allen Vorstellungen, die man sich in Wissenschaft und Leben wirklich von ihr macht — etwas V a r i a b l e s. So waren die Urteile des PTOLEMÄIschen oder des TYCHONIschen Weltsystems für viele Menschen lange Zeit hindurch wahr; erst jetzt sind sie es nicht mehr. Ebenso ist das Urteil: „Der Jupiter hat nur vier Trabanten“ von GALILEIS Zeit bis 1892 wahr gewesen, bis es durch die Entdeckung des fünften Mondes plötzlich falsch wurde. So bestehen alle Wahrheiten, solange sie sich verifizieren, und können eines Tages durch eine neue Erfahrung vernichtet werden.

Merkwürdigerweise gilt dieses letztere nicht für die logischen und mathematischen Prinzipien; von ihnen behauptet JAMES, daß sie absolut und ewig wahr seien. Hier wird er offenbar inkonsequent, und er gibt nicht den geringsten Grund dafür an, warum denn den Sätzen über gedachte Dinge, über Begriffsbeziehungen, nicht auch nur veränderliche Wahrheit zukommen soll. Er geht an dem hier liegenden Problem einfach vorüber, geschweige denn, daß er es löste.

Schon jetzt können wir zusammenfassend sagen: Die

JAMESsche Definition der Wahrheit erscheint uns unannehmbar, denn sie schreibt ihr im allgemeinen eine Eigenschaft zu, die ihr weder im alltäglichen noch im wissenschaftlichen Sprachgebrauch eignet, nämlich die der Veränderlichkeit. Es gibt keinen Grund, weswegen wir nicht auch weiterhin wie bisher nur die unveränderliche Wahrheit mit diesem Namen ehren und alle Sätze, denen diese Wahrheit nicht zukommt, nur als mehr oder minder wahrscheinlich bezeichnen sollten.

Nun glaubt freilich der englische Pragmatist F. C. S. SCHILLER doch gewichtige Gründe dafür angeben zu können, daß das Merkmal der Unveränderlichkeit nicht in den Wahrheitsbegriff aufgenommen werden sollte. Seine Darstellung der pragmatischen Theorie wollen wir nun kurz betrachten. Den Grundgedanken der Lehre setzt er in folgenden Worten auseinander[1]):

„. . . . if and so far as an assertion satisfies or forwards the purpose of the inquiry to which it owes its being, it is so far ‚true' . . . . . To determine therefore whether any answer to any question is ‚true' or false, we have merely to note its effect upon the inquiry in which we are interested, and in relation to which it has arisen. And if these effects are favourable, the answer is ‚true' and ‚good' for our purpose, and ‚useful' as a means to the end we pursue. Here, then, we have exposed to view the whole rationale of Pragmatism, the source of the famous paradoxes that ‚truth' depends on its consequences, that the ‚true' must be ‚good' and ‚useful' and ‚practical' . . . ."

Bei der Beurteilung dieser Sätze kommt natürlich alles darauf an, was denn unter ‚favourable effects' eigentlich verstanden wird, und was denn die präzise Bedeutung der Phrase ‚satisfy or forward the purpose of the inquiry' sei. Der Sinn solcher Worte scheint mir wenigstens ebensosehr, ja mehr der Erklärung bedürftig als der des Wortes Wahrheit selbst, und es nützt nichts, dieses durch jene zu er-

---

[1]) Studies in Humanism, London 1907, S. 154.

läutern; das kommt auf ein ὕστερον πρότερον heraus. Jene fraglichen Ausdrücke bedeuten aber offenbar dasselbe, was wir bei Besprechung der JAMESschen Ansicht ‚Verifikation' nannten. Auch JAMES hatte diesen Begriff nicht zu voller Deutlichkeit zu erheben vermocht, denn sie bedeutete ihm Förderung bei der Erreichung der Zwecke unseres Handelns; nun gibt es aber überall nähere und entferntere Zwecke. Auf die Frage, ob unter dem purpose of the inquiry, der in seiner Definition der Wahrheit auftrat, der nächste oder der letzte Zweck einer Untersuchung zu verstehen sei. antwortet SCHILLER: ein näherer Zweck, und er begründet dies wie folgt[1]):

„I have made the predication of truth dependent on relevance to a proximate rather than an ultimate scientific purpose. This I have done because I believe it represents our actual procedure. The ordinary ‚truths' we predicate have but little concern with ultimate ends and realities. They are true (at least pro tem.), if they serve this immediate purpose. If any one hereafter chooses to question them, he is at liberty to do so, and if he can make out his case, to reject them for their inadequacy for his ulterior purposes".

Nun haben wir aber schon vorhin bemerkt, daß wir den sogenannten Wahrheiten der in diesen Sätzen charakterisierten Art nur den Namen von Wahrscheinlichkeiten zuerkennen. Wir nennen ein Urteil nur wahr, wenn es den letzten Zweck aller wissenschaftlichen Untersuchung erfüllt (und welches dieser Zweck ist, wird im zweiten Teil der Arbeit klar werden); das tut es aber nur, wenn es so beschaffen ist, daß es sich immer und ausnahmslos verifizieren muß. Um aber mit Sicherheit festzustellen, ob ein Urteil von dieser Art sei, bedarf man, so scheint es, einer unendlichen Zahl von Einzelerfahrungen; und selbst wenn man den wahren Satz in allen überhaupt möglichen Fällen bestätigt gefunden hätte, würde man scheinbar noch

---

[1]) l. c. S. 156.

kein Recht haben, über zukünftige Bestätigungen etwas auszusagen, und würde also der Wahrheit eines Urteils niemals vollkommen versichert sein können. Um nun dieser Konsequenz zu entgehen, erklärt der Pragmatismus ein Urteil schon für wahr, wenn es sich nur überhaupt verifiziert, und er fragt nicht, ob die Verifikation vielleicht nur eine vorläufige war, die sich später bei genauerer Betrachtung nicht wiederholt. Gegen unsere eben vorgetragene Meinung und ihre Anhänger bemerkt SCHILLER[1]): „But when it turns out on their own showing that the attainment of this ideal (sc. der unveränderlichen Wahrheit) by us is eternally impossible, what option have we but to treat this answer as no answer at all?"

Wir stehen also hier vor einem deutlichen Dilemma, und es fragt sich bloß, welche Annahme ist für den erkennenden Menschen befriedigender, welche stimmt mit dem herkömmlichen Gebrauch des Wortes überein — die der bloß annähernden Erreichbarkeit der Wahrheit, oder die Annahme von der Plastizität, von Abstufungen der Wahrheit, deren untere Grade vom gänzlich Falschen offenbar nicht unterscheidbar sind?

Ohne das geringste Zögern weisen wir die zweite Ansicht zurück, denn Logik und Wissenschaft haben zu allen Zeiten anerkannt, daß niemals den Wahrheiten, sondern nur den Wahrscheinlichkeiten verschiedene Grade zukommen. Wer die Wahrheit so definiert, daß sie diesem Postulat nicht entspricht, der hat nicht wirklich den Begriff definiert, den man in Wissenschaft und Leben immer meinte, wenn man von Wahrheit sprach, und den man auch fürder meinen wird. Auch scheint mir die Vorstellung viel befriedigender, daß wir uns dem Wahren immer mehr nähern, als daß wir es stets in den Händen halten, daß es sich aber währenddessen fortwährend ändert. SCHILLER freilich meint, daß man unsere Ansicht nur vertreten könne, wenn man glaube, daß die Wahrheit „must preexist ready-made as an eternal ideal

[1]) l. c. S. 180.

(whether in a non-human mind, or a supercelestial space, or in independent being, is a matter of taste)..." [1]) Doch diese Meinung des Pragmatisten ist ein großer Irrtum, wie sich später von selbst zeigen wird.

* * *

Nicht das schwächste Motiv zur Verwerfung des pragmatischen Wahrheitsbegriffs liefert uns die Betrachtung der Früchte, die er zeitigt, d. h. der Konsequenzen, zu denen seine Verfechter in bezug auf die philosophischen Probleme tatsächlich gelangt sind.

Wohin sie gelangen müssen und wollen, läßt sich leicht voraussehen. Nach dem Pragmatismus besteht die Wahrheit eines Urteils in seinen Folgen, die Folgen bestehen in der Erreichung von Zwecken; was für Zwecke der Mensch aber zu erreichen sucht, hängt davon ab, was Wert für ihn hat, und was er will. So wird also die Wahrheit auf menschliche Werte und Willensakte gegründet, mit anderen Worten: es wird eine teleologisch-voluntaristische Betrachtungsweise proklamiert. In der Tat bezeichnet SCHILLER ausdrücklich als eine Hauptaufgabe des Pragmatismus oder Humanismus „a conscious application . . . of a teleological psychology, which implies, ultimately, a voluntaristic metaphysic". Die übertriebene Vermenschlichung der Wahrheit führt dann weiter mit Notwendigkeit dazu, das menschliche Wollen und die menschlichen Werte dem Sein logisch voraufgehen zu lassen; der Humanismus kommt also auch zu ganz denselben sonderbaren RICKERTschen Gedanken, die JAMES selbst als „phantastische Ideenflucht" bezeichnet hatte! Wir lesen in der Tat wörtlich bei SCHILLER, nachdem er das logische Urteil für eine „form of valuation" erklärt hat: „The theoretic importance of this conception is capital. It is easily and absolutely fatal to every form of Naturalism. For if every ‚fact' upon which any naturalistic system relies is at bottom a valuation, arrived at by selection from a larger

[1]) l. c. S. 180.

whole . . . ., there is a manifest absurdity in eliminating the human reference from results which have implied it at every step". Also Tatsachen sind nach dem Pragmatismus SCHILLERS nichts als Wertschätzungen!

Daß übrigens eine Lehre, die die Wahrheit in nicht geringem Maße auf individuelles Belieben gründet, den „Naturalismus" für einen verderblichen Irrtum halten muß, ist nicht verwunderlich; ist sie doch mit keiner Ansicht vereinbar, welche die strenge Gesetzmäßigkeit des Universums zur Grundlage aller Weltanschauung und alles Philosophierens macht. So verteidigt auch JAMES eifrig den meines Erachtens ganz unwissenschaftlichen Indeterminismus, und er preist als einen besonderen Vorzug des Pragmatismus, daß er den religiösen Konstruktionen ebenso freundlich gegenüberstehe wie den Tatsachen. Religion ist ihm wahr, weil sie nützlich ist.

* * *

Die besprochene Theorie der Wahrheit hat unrecht, indem sie das Wesen der Wahrheit eines Urteils in dessen praktischen Folgen, in der Verifikation erblickt. Sie verfällt damit in eine unwissenschaftliche teleologische Betrachtungsweise, ähnlich etwa derjenigen, die z. B. das eigentliche Wesen des Magnetismus in der Anziehung sehen würde, statt in einem verborgenem Zustande der magnetischen Körper, dessen Folge erst die Anziehung ist. Zum Beweise der Zweckmäßigkeit ihrer Anschauung müßten die Pragmatisten dartun, daß die Wahrheit nicht aufgefaßt werden könne als eine verborgene Eigenschaft des Urteils, welche die Ursache der Verifikation sei und diese notwendig zur Wirkung haben müsse. Das können sie aber nicht dartun; denn so verhält sich die Sache in der Tat: Die Wahrheit muß wirklich eine solche Eigenschaft sein.

Indem der Pragmatismus vorschnell bei dem Nutzen, bei den Folgen als einzigem Merkmal des Begriffs stehen bleibt, beraubt er sich der Möglichkeit, die entscheidenden Fragen zu stellen und nach dem Grunde der Wirkungen

zu suchen, die er für seine Wahrheit in Anspruch nimmt. Es ist doch gewiß eine sehr merkwürdige Tatsache, daß nur ganz bestimmte Urteile nützlich, andere aber hinderlich und verderblich sind, und der Erklärungsbedürftigkeit dieses Umstandes gegenüber schließt der „Humanist" einfach die Augen. Wie die pragmatische Anschauung an dem eigentlichen Problem vorbeigeht, zeigt sich z. B. darin, daß SCHILLER durch folgende Stelle [1]) die Grundannahme des Humanismus zu stützen glaubt: „If we are so very wrong in our very plain and positive assertion that the truth (validity) of a truth (claim) is tested and established by the value of its consequences, there ought surely to be no difficulty about producing abundant cases in which the truth (validity) of a doubtfull assertion is established in some other way. I would ask, therefore, for the favour of one clear case of this kind." (Und er fügt hinzu, daß durch die Berufung auf evidente Axiome ein solcher „clear case" nicht geliefert sei, denn von diesen behauptet er, daß der unumstößliche Glaube an sie sich auch nur wegen ihrer Nützlichkeit in der Menschheit entwickelt habe, und auf entwicklungstheoretischen Gebieten ist es nicht leicht, unanfechtbare Beweise zu führen.) Aber die Stelle drückt ja die volle Meinung des Humanismus gar nicht aus! Man braucht nämlich gar nicht zu bestreiten, daß alle Wahrheit für uns „is tested and established by the value of its consequences", ohne deshalb Pragmatist sein zu müssen. Denn ein solcher müßte doch behaupten, daß die Wahrheit allein in jenen Konsequensen besteht, und das ist doch gewiß etwas ganz anderes. Die erstere Behauptung geben wir zu, die letztere verwerfen wir durchaus.

Aus allem Gesagten geht, glaube ich, zur Genüge hervor, daß der Pragmatismus eine unwissenschaftliche Ansicht ist, und daß daher sein Wahrheitsbegriff den Anforderungen des exakten Denkens nicht genügt.

---

[1]) l. c. S. 160 f.

6. Die Übereinstimmungstheorien.

Die älteste und natürlichste Meinung vom Wesen der Wahrheit ist die, nach welcher es in einer Übereinstimmung besteht. In irgendeiner Weise geht dieser Begriff in die meisten Wahrheitstheorien ein. Wir sahen früher, daß der „Absolutist" Husserl an einer Stelle auf ihn rekurrierte, und auch der Pragmatist James meint, die praktischen Folgen eines wahren Urteils würden durch das Wort Übereinstimmung sehr gut wiedergegeben. Alle älteren Philosophen sagten entweder ausdrücklich oder setzten gar als selbstverständlich voraus, daß Wahrheit so viel bedeute wie Übereinstimmung des Denkens mit den Dingen; in der neueren Zeit wurde sie daneben oft als Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst bestimmt.

Diese beiden Formeln haben wir nun ein wenig näher zu betrachten. Ist zunächst Wahrheit Übereinstimmung des Denkens mit den Dingen? Daraus, daß wir wesentlich diese selbe Bestimmung bei so verschieden gerichteten Denkern finden, wie z. B. Locke und Leibniz, können wir schon entnehmen, daß sie sehr vieldeutig ist, und in der Tat lassen sich die Begriffe des Dinges und der Übereinstimmung verschiedenartig genug interpretieren, um die Subsumtion fast aller möglichen Meinungen unter diese Formel zu erlauben.

Die Metaphysiker aller Zeiten verstanden unter den Dingen in der Regel Dinge an sich, also ein transzendentes, unabhängiges Sein, das hinter der Erfahrung liegt. Die Lehre, nach welcher die Wahrheit unseres Denkens in seiner Übereinstimmung mit diesen Dingen besteht, bedarf heutzutage kaum noch einer ausdrücklichen Widerlegung. Seit Kant die Unerkennbarkeit des Dinges an sich lehrte, ist die Einsicht, die z. B. Höffding in den Worten ausspricht[1]): „Ein Vergleich unserer Gedanken mit einer absoluten Welt der Dinge ist nicht möglich", immer mehr zu einem allgemein anerkannten Besitztum der Philosophie geworden.

---

[1]) Philosophische Probleme, S. 46.

In der Tat, das Transzendente ist uns als solches überhaupt nie gegeben; wie sollte eine Übereinstimmung mit ihm in dem Sinne möglich sein, daß die Eigenschaften der Dinge sich in unserem Geiste sozusagen wiederholen? Und wäre sie in irgendeinem Sinne möglich, so würde uns jede Gelegenheit zur auch nur annähernden Konstatierung ihres Vorhandenseins fehlen; und was könnte es für einen Zweck haben, überhaupt von Wahrheit zu reden, wenn uns kein einziges Merkmal dieses Begriffes je in Wirklichkeit gegeben sein kann? Die Lehre von der metaphysischen Wahrheit scheitert an denselben Zweifeln wie die früher besprochene Unabhängigkeitstheorie.

Doch selbst hiervon abgesehen wäre die Definition der Wahrheit als Übereinstimmung des Denkens mit dem transzendenten Sein höchst unzweckmäßig, denn der Wahrheitsbegriff sollte doch von der Möglichkeit metaphysischer Systeme jedenfalls unabhängig sein; metaphysische Wahrheit müßte, wenn sie existierte, nur ein Spezialfall einer allgemeineren sein, die auch die empirischen Wissenschaften und das praktische Leben umfaßte.

Im schärfsten Gegensatz zu der eben erledigten steht die andere Formel, die von der Wahrheit nicht nur keine Übereinstimmung des Denkens mit einer ihm unabhängig gegenüberstehenden transzendenten Wirklichkeit verlangt, sondern überhaupt mit keiner von ihm selbst verschiedenen Wirklichkeit, vielmehr ihr Wesen nur bestimmt als Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst, oder, wie manche es ausdrücken, mit den G e s e t z e n d e r V e r n u n f t.

Diese Ausdrucksweisen nun erwecken, wie jeder zugeben wird, keineswegs eine so bestimmte Vorstellung von ihrem Sinne, daß sie nicht noch einer beträchtlichen Präzision bedürften. WINDELBAND, welcher sonderbarerweise meint, dieser immanente Wahrheitsbegriff sei „bei HOBBES schon völlig ausgesprochen" und trete „bei LOCKE vorbildlich für alle fernere Erkenntnistheorie" auf, erklärt ihn so: „die Wahrheit für den Menschen bestehe nicht in der Übereinstimmung der Vorstellungen mit den Dingen, sondern in der Übereinstimmung der Vor-

stellungen untereinander." [1]) Da wir aber wissen, (auch Locke weist ja ganz besonders darauf hin), daß Wahrheit nur in Urteilen, nicht schon in bloßen Vorstellungen ist, so kann auch diese Erklärung höchstens als eine breviloquente Sprechweise für einen komplizierteren Gedanken gelten. Es muß nämlich so gemeint sein, daß unsere Urteile über die Vorstellungen oder ihren Zusammenhang, oder die Urteile, in welche die Vorstellungen eingehen, miteinander übereinstimmen sollen. Streng genommen stimmen nun zwei Urteile in ohne weiteres vertändlichem Sinne nur dann überein, wenn sie eben identisch sind. Dies ist aber natürlich auch nicht die Meinung, sondern man denkt bei dem Worte Übereinstimmung an die widerspruchslose Verknüpfung durch die Regeln der Logik. So ist es gemeint, wenn z. B. S. H. Hodgson die Wahrheit bestimmt [2]) als „the agreement of thought with itself", oder wenn Kant sagt: „Die formale Wahrheit besteht lediglich in der Zusammenstimmung der Erkenntnis mit sich selbst bei gänzlicher Abstraktion von allen Objekten insgesamt" [3]).

Wie jedoch schon der Kantsche Ausspruch zeigt, ergibt diese ganze Formulierung, da sie bei den Urteilen selbst stehen bleibt und sich um deren Herkunft nicht kümmert, nur formale Richtigkeit innerhalb der gewöhnlichen Logik, und in dieser kann — das haben wir bereits in der Einleitung dargelegt — der Begriff der Wahrheit nicht in letzter Linie begründet werden, weil sie ihn immer schon voraussetzt. Die Erkenntnistheorie ist es, die über die bloßen Urteile und ihre logischen Verknüpfungen hinausgeht. Alles Denken — das heißt ja urteilen — richtet sich auf Gegenstände; es geht aus von Bewußtseinsinhalten, und die in den Urteilen auftretenden Begriffe stammen genetisch aus der Erfahrung, aus beliebigen Bestandteilen des psychischen Gesamtlebens. Hieraus geht hervor, daß Übereinstimmung der Urteile unter sich (in dem erläuterten Sinne)

---

[1]) Geschichte der neueren Philosophie, Bd. I, 1878, S. 252.
[2]) The Philosophy of Reflection II, S. 213, 1878.
[3]) Logik, hrsg. von Jäsche, S. 72.

nur möglich ist, wenn sie zur Erfahrung in einem ganz bestimmten Verhältnis stehen (und wenn auch die Erfahrung selbst gewisse Bedingungen erfüllt. Denn wären alle Erlebnisse ein Chaos ohne erkennbare Regeln und Gesetze, so wäre ein einstimmiges System von Urteilen über die Erlebnisse und damit Wahrheit selbst nicht möglich. Doch hiervon später.) Jenes Verhältnis der Urteile zur Erfahrung nun, das hier vorläufig nicht näher bestimmt werden soll, kann man wiederum kurz mit dem Worte Übereinstimmung bezeichnen, und in ihr bestände dann das eigentliche Wesen der Wahrheit. Wir sehen also, daß die erörterte Ansicht, wenn sie nicht ganz nichtssagend sein soll, notwendig auf einen anderen Wahrheitsbegriff führt, nämlich den der Übereinstimmung des Denkens mit der Erfahrung. Er bedeutet die natürliche Vermittlung zwischen den beiden zuletzt betrachteten, deren jeder für sich allein unzulänglich war.

Nun gibt es aber eine erkenntnistheoretische Ansicht, nach welcher Übereinstimmung mit der Erfahrung möglicherweise gar nichts anderes wäre als Übereinstimmung der Vernunft mit sich selbst, so daß doch die letztere das eigentliche Wesen der Wahrheit ausmachte. In der KANTschen Philosophie nämlich scheint der erstere Wahrheitsbegriff über das bloß formal Richtige hinausgehen zu können (wenigstens soweit die Wahrheit von apriorischen Urteilen in Betracht kommt), weil in ihr die Gesetze des Verstandes zugleich Gesetze des Gegenstandes der Erkenntnis sind; alle Erfahrung ist hier nur dadurch möglich, daß sie diesen Gesetzen entspricht. Der Verstand schreibt, wie KANT sagt, seine Gesetze der Natur vor. — Da nun aber gerade bei KANT den synthetischen Sätzen a priori Sinn und Gültigkeit überhaupt nur für mögliche Erfahrungsgegenstände zukommt und sie nur bei Gelegenheit von Erfahrungen eine Rolle spielen (alle Erkenntnis hebt nach KANT mit der Erfahrung an), so bleibt auch nach dieser Theorie der Begriff der Wahrheit als Übereinstimmung der Vernunft mit sich selbst völlig leer und bekommt erst Sinn, wenn man auf die Erfahrung zurückgeht, und deshalb spricht

Kant auch auf seinem Standpunkt mit vollem Rechte den Satz aus: „Nur in der Erfahrung ist Wahrheit.“ [1])

Übrigens besteht für Kant die Wahrheit im allgemeinen „in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande“ [2]). (Diese Ausdrucksweise ist pleonastisch; statt „Erkenntnis“ müßte es „Urteil“ heißen; es wird erst dadurch zur Erkenntnis, daß es wahr ist. Der Ausdruck „falsche Erkenntnis“, den Kant an der gleichen Stelle ein wenig später gebraucht, ist streng genommen eine Contradictio in adiecto.) Kant meint nun, es könne kein allgemeines, für jede beliebige Erkenntnis ohne Unterschied ihres Gegenstandes gültiges Kriterium der Wahrheit geben: „Es ist ... klar, daß, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntnis (Beziehung auf ihr Objekt) abstrahiert und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und daß also ein hinreichendes, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne.“ [3]) Ich glaube, daß man diesen Schluß nicht als richtig anerkennen kann. Bei der Frage nach dem allgemeinen Kriterium der Wahrheit wird freilich abstrahiert von der speziellen Natur des Gegenstandes des betreffenden Urteils, nicht aber von der Beziehung des Urteils zu seinem Objekt, sondern die eigentliche Frage ist gerade, woran man denn diese Beziehung als „Übereinstimmung“ erkenne. Bei Kant erscheint die Frage nicht genau in dieser Form; denn weder er noch seine Vorgänger dachten daran, daß der Begriff der Übereinstimmung durchaus nicht an sich hinreichend klar ist, so daß ein Zweifel über seinen Inhalt nicht aufkommen könnte. Neben der Übereinstimmung des Urteils mit seinem Gegenstande (immer vorausgesetzt, daß die Wahrheit so definiert wird) nach einem ganz allgemeinen Kriterium zu suchen, geht freilich nicht an; unter der Voraussetzung

---

[1]) Proleg., Reclam S. 165.
[2]) Kr. d. r. Vern., Reclam S. 81.
[3]) Ibid. S. 82.

also, daß die Übereinstimmung als solche kein Problem in sich birgt (keines Kennzeichens außerhalb ihrer selbst bedarf), wäre der KANTsche Schluß gerechtfertigt. Aber die Voraussetzung ist nicht richtig, das ist wohl schon klar genug hervorgetreten, und es wird noch deutlicher werden; denn nach dieser Abschweifung über KANT kehren wir nun zurück zur Kritik anderer Wahrheitstheorien.

Von der zuletzt besprochenen Ansicht sahen wir, daß sie bei konsequenter Verfolgung notwendig dazu führt, die Wahrheit als eine Übereinstimmung des Denkens mit der Erfahrung zu betrachten. Unmittelbar in dieser Form wird der Wahrheitsbegriff definiert von SHUTE, welcher sagt[1]: „Ich glaube, das Wort Wahrheit in seinem gewöhnlichsten und natürlichsten Sinne bezeichnet diese doppelte Übereinstimmung erstens zwischen den Worten und Gedanken eines Redenden und zweitens zwischen diesen Gedanken und einer Erfahrung, die er selbst oder ein anderer gemacht hat." SHUTE hat nun die Erklärungsbedürftigkeit des Wortes Übereinstimmung voll empfunden und umgeht dasselbe, indem er die eben gegebene Definition noch weiter ausführt in folgender Weise: „Wir verstehen unter Wahrheit eine Aussage, welche in der Seele des Zuhörers Gedanken oder Vorstellungen hervorruft, die denen des Sprechenden gleich sind, wenn diese Vorstellungen entweder seine eigenen früheren Erfahrungen oder diejenigen anderer in genauer Weise ausdrücken. Unter Erfahrungen verstehen wir Wahrnehmungen, Tätigkeiten und Gefühle, unter Vorstellungen geistige Bilder der Wahrnehmungen, Tätigkeiten und Gefühle." Hiermit glaubt SHUTE den Wahrheitsbegriff auf lauter undefinierbare Elemente zurückgeführt zu haben; er entschuldigt sich im nächsten Satze, daß er zu letzteren den Begriff der „Seele" rechne. Aber wie steht es mit den Begriffen „in genauer Weise ausdrücken" und „geistige

[1]) UPHUES, Grundlehren der Logik nach RICH. SHUTES Discourse on truth, 1883, S. 223. Dies Buch ist im wesentlichen eine Übersetzung des SHUTEschen, mit dessen Ansichten sich UPHUES fast durchgehends identifizierte.

Bilder"? Sie vertreten in dieser Definition die „Übereinstimmung", aber sie haben vor ihr nicht sehr viel voraus, denn die Frage wird damit auf ein kompliziertes psychologisches Gebiet hinübergespielt. Man sieht nämlich leicht, daß man hier auf die zuweilen aufgestellte psychologische Definition der Wahrheit kommt, wonach diese begründet ist in der Übereinstimmung zwischen Wahrnehmung und Vorstellung oder, präziser ausgedrückt, Wahrnehmungsvorstellung und Erinnerungsvorstellung (bzw. Phantasievorstellung, die aber immer als Kombination von Erinnerungsvorstellungen aufzufassen ist).

Am deutlichsten findet man diesen Gedanken vielleicht bei SCHOPENHAUER[1]) ausgesprochen: „Folglich besteht in der Übereinstimmung der Begriffe, also der abstrakten Vorstellung, mit dem in der anschaulichen Vorstellung Gegebenen . . . die Wahrheit . . ." Wie aber und in welchem Sinne können anschauliche und begriffliche, Wahrnehmungs- und Erinnerungsvorstellung übereinstimmen? Bekanntlich ist die Aufdeckung des Unterschiedes zwischen beiden eine überaus schwierige Aufgabe, von deren Lösung die Psychologen noch weit entfernt zu sein gestehen; die exakte Angabe des Übereinstimmenden ist eine genau ebenso schwierige; denn um dieses zu erhalten, würde man nur von der völligen Gleichheit das Unterschiedliche abzuziehen brauchen. Volle Gleichheit kann selbstverständlich mit der Übereinstimmung auch nicht gemeint sein; denn wäre dies der Fall, so würde Wahrheit offenbar eine Eigenschaft der Vorstellungen, nicht der Urteile sein müssen. Da Wahrheit nur in Urteilen ist, so kann nur von einem Satzinhalt, von einem im Urteilsakt Ausgesagten erwartet werden, daß es irgendwie mit einem tatsächlich Wahrgenommenen übereinstimme, und das Ausgesagte ist doch nie eine Vorstellung oder ein Begriff, sondern höchstens etwas über eine Vorstellung oder einen Begriff. [Nach WUNDT[2]) ist allerdings

---

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, II, Kap. 9.
[2]) Logik, I [2], S. 156.

ein Urteil weiter nichts als eine „Zerlegung" einer Gesamtvorstellung; aber dies widerspräche unserer Ansicht nicht, denn die Zerlegung sowohl wie der ihr zugrunde liegende, sie ermöglichende Tatbestand sind doch etwas anderes als die Vorstellung selbst.] Zudem besteht ferner niemals eine vollkommene Gleichheit von Wahrnehmungs- und Erinnerungsvorstellung in Wirklichkeit, und sie ist praktisch unmöglich, weil sie die Übereinstimmung einer unzähligen Menge von Details erfordern würde.

Keine der geprüften Ansichten kann als eine befriedigende Lösung unserer Aufgabe betrachtet werden. Die zuletzt besprochenen leiden hauptsächlich an einer ungenügenden Klarstellung des Übereinstimmungsbegriffes, den sie verwenden. Der Verdeutlichung dieses Begriffes wird ein beträchtlicher Teil unserer folgenden Bemühungen gewidmet sein müssen.

II. Positive Untersuchungen.

A. Kriterium der Wahrheit.

1. Von zwei verschiedenen Seiten — dies lehrten unsere kritischen Betrachtungen — haben die Philosophen das Problem der Wahrheit anzugreifen versucht. Die einen nahmen, um es kurz auszudrücken, sich die „ewige Wahrheit" der logischen Grundsätze zum Muster, die anderen gingen aus von Tatsachen, wie wir sie in der Sinnenwelt finden. Die ersteren müssen — mögen sie sich dessen auch vielleicht nicht bewußt sein — die subjektiven Zustände des denkenden Subjekts als das einzig Gewisse an den Anfang aller ihrer Schlüsse rücken, denn nur durch solche können sich ihnen die logischen Wahrheiten offenbaren; letztere arbeiten in der Welt der Objekte, die sich uns in den Wahrnehmungen darbietet, wobei sie sich mit der Naturwissenschaft von dem Satz leiten lassen dürfen: „Gewiß ist, was sich in aller Wahrnehmung als gegeben bewährt." [1])

[1]) Vgl. Wundt, Logik, I², S. 430.

An keinem dieser beiden Wege — und ich sehe nicht, daß ein dritter denkbar wäre — können wir vorbeigehen; auf welchem wir aber die sichersten leitenden Prinzipien finden werden, und welche von beiden Methoden, falls sie uns nur zum Ziele bringen kann, der erwünschteste Führer sein würde, darüber kann wohl kein Zweifel bestehen; denn man braucht bloß zu bedenken, daß konsequente Verfolgung des ersten Weges allein notwendig zu jenem unfruchtbaren Idealismus führt, der den Grund und die Quelle aller Wahrheiten in letzter Linie nur zu finden vermag in dem denkenden Subjekt selbst, während der zweite Weg derjenige der wissenschaftlichen Forschung ist, welcher die menschliche Erkenntnis ihre erstaunlichsten und fruchtbarsten Bereicherungen verdankt.

Wir wollen deshalb versuchen, ob wir, von den Tatsachenwahrheiten ausgehend, eine Theorie aller Wahrheit gewinnen können. Die andere Methode hat aber ebenfalls ihre relative Berechtigung, und man muß sich wohl hüten, bei der Untersuchung die „ewigen Wahrheiten" der logischen und mathematischen Sätze außer Betracht zu lassen oder in so ungenügendem Maße zu berücksichtigen, wie der Pragmatismus es tat. Aus den bei den Tatsachenwahrheiten bestehenden Verhältnissen also werden wir die leitenden Gesichtspunkte zu entnehmen suchen, danach jedoch mit nicht geringerer Vorsicht die „Vérités de raison" zu prüfen haben, um dann die Resultate zu einem umfassenden Wahrheitsbegriff, wenn dies möglich ist, zu vereinigen.

2. Welches Kriterium haben wir für die Wahrheit von Sätzen, die etwas über Tatsachen der Sinnenwelt aussagen? Die Antwort ist sehr leicht und lautet ohne jeden Zweifel: kein anderes als die Verifikation.

Das ist ja sicherlich die erste, fundamentalste Regel aller Tatsachenforschung: nur die Annahmen als richtig, nur die Gesetze als gültig anzusehen, die sich unter allen Umständen verifizieren. Neben diesem gibt es kein anderes Kriterium; weder die Meinung der Mehrzahl der Urteils-

fähigen noch die Ansicht einer Autorität, noch die festeste subjektive Überzeugung und scheinbare Einsicht in die Notwendigkeit, noch sonst irgendein Moment kann für die Wahrheit die geringste Stütze abgeben, sofern es sich nicht eben selbst auf Verifikationen gründet. In den Naturwissenschaften geschieht die Verifikation durch das Experiment; und in der Tat, was würde ein Physiker, Chemiker oder Physiologe von einer Wahrheit auf seinem Gebiete halten, die nicht jederzeit durch Experimente beglaubigt werden könnte?

Es ist nicht nötig, bei diesen unbestrittenen Tatsachen länger zu verweilen. Die neuere Wissenschaft ist sich ihrer immer mit voller Klarheit bewußt gewesen, und der Pragmatismus braucht nicht stolz darauf zu sein, auf Allbekanntes mit Nachdruck hingewiesen zu haben, zumal er leicht darüber hinwegsah, daß nur das in aller Strenge als wahr gilt, wovon man gewiß ist, daß es sich stets und in jeder Beziehung verifizieren muß — was dann freilich zu der großen erkenntnistheoretischen Frage führt, ob und welche Gewähr wir dafür besitzen können, daß dieses Postulat erfüllt werde. Natürlich müssen wir darauf noch zurückkommen.

Jetzt aber haben wir vor allem zu untersuchen, was denn nun eigentlich ganz exakt unter Verifikation zu verstehen sei.

3. Um dies zu erfahren, wollen wir ein konkretes Beispiel aus der Naturwissenschaft betrachten. Nehmen wir etwa die Entdeckung des Neptun durch Leverrier. Der Schluß, durch den diese Entdeckung zustande kam, wurde aus zwei Gruppen von Prämissen gezogen. Die eine waren die Prinzipien der Mechanik und das Newtonsche Gesetz, die andere bildeten eine Reihe von Urteilen über die „gestörte“ Bahn des Uranus, also über beobachtete Tatsachen. Durch rein mathematische Umformungen ergab sich aus diesen Prämissen, daß noch unbekannte Attraktionen die Bewegung des Uranus beeinflussen müßten, und indem Leverrier nun noch die Prämisse hinzufügte: diese Attraktion

geht von einem jenseits der Uranusbahn die Sonne umkreisenden Planeten aus, konnte er den Schluß ziehen: An einer bestimmten Stelle des Raumes wird sich zu einer bestimmten Zeit ein Planet befinden, und aus diesem Satze konnte er auf geeignete Weise ein neues Urteil ableiten von der Form etwa: „Ein Beobachter, der an einem bestimmten Orte und zu einer bestimmten Zeit durch ein Fernrohr blickt, welches ungefähr in der und der Richtung orientiert ist, hat eine Gesichtswahrnehmung von der und der Art." GALLE machte dann bekanntlich daraufhin einige Zeit später eine Erfahrung, auf Grund deren er dieses selbe Urteil als ein Wahrnehmungsurteil aussprechen konnte. Weil nun dieses Wahrnehmungsurteil mit dem von LEVERRIER abgeleiteten Urteil identisch ist, so gilt die von ihm hypothetisch aufgestellte Prämisse, die Existenz des neuen Planeten betreffend, als verifiziert. Seitdem haben durch zahllose Beobachtungen ähnlicher Art immer neue Verifikationen derselben Wahrheit stattgefunden.

Völlig analoge Verhältnisse findet man nun bei beliebigen anderen, ja bei allen Tatsachenwahrheiten: die eigentliche Verifikation kommt in letzter Linie stets auf die Erkennung der Identität zweier Urteile hinaus, von denen das eine ein Wahrnehmungsurteil ist, also ein Urteil, durch das ein tatsächliches Erlebnis unmittelbar ausgedrückt wird.

Es ist wohl kaum nötig, zu betonen, daß wir es bei der Verifikation wirklich mit einer Identität von Urteilen, nicht etwa von Vorstellungen zu tun haben; denn reproduzierte und Wahrnehmungsvorstellungen sind eben nie identisch, wie wir schon oben (S. 435) auseinandergesetzt, während natürlich zwischen einem Urteil, das durch Schlußfolgerungen erhalten wurde, und einem, das einen wahrgenommenen Tatbestand bezeichnet, sehr wohl Identität möglich ist. Ganz gewiß war die Vorstellung, die sich GALLE von dem Gesichtsbild machte, das der Blick durchs Fernrohr ihm liefern würde, nicht der Wahrnehmung gleich, die er dann wirklich hatte; das Urteil aber, zu dem sie

Anlaß gab, und welches etwa die Form hatte: „Es ist ein unbekannter Stern sichtbar", war durchaus gleich dem von LEVERRIER gefolgerten Schlußsatz.

Wir halten also fest, daß Tatsachenwahrheiten nur durch Verifikationen erkannt werden, und daß jede Verifikation in der Feststellung der Identität zweier Urteile besteht.

4. Ehe wir das gewonnene Resultat weiter verfolgen, müssen wir die Betrachtung der logisch-mathematischen Wahrheiten nachholen, für welche die bisher angestellten Überlegungen offenbar gar keine Bedeutung haben. Auch bei ihnen aber kann sich die folgende Untersuchung naturgemäß nicht auf logischem, sondern muß sich auf psychologischem Gebiet bewegen.

Worin besteht zunächst der Unterschied der Vérités de fait und der Vérités de raison? Er ist ein ganz fundamentaler, jeder Denkende ist sich seiner klar bewußt, und schon vor LEIBNIZ hat die Philosophie seine grundlegende Bedeutung voll erkannt. HOBBES betonte ihn, indem er das Wissen von Tatsachen dem Wissen von Begriffsbeziehungen als zwei verschiedene Gebiete der Erkenntnis gegenüberstellte; LOCKE hob ihn scharf hervor und gab als Kriterium der Unterscheidung an, daß es untrügliches, allgemeingültiges Wissen nur von Sätzen gäbe, die keine Tatsachen beträfen; mit aller Entschiedenheit sah dann HUME die Tatsachen einerseits und die Beziehungen von Ideen anderseits als grundverschiedene Gegenstände alles Erkennens an. Bei KANT wurde die Grenze beider Gebiete verschoben, denn seine Scheidung der Urteile in apriorische und aposteriorische, welche in seinem System die fundamentale Rolle spielt, deckt sich nicht völlig mit der, die uns jetzt beschäftigt. In der neuesten Zeit stellt z. B. RIEHL die Einteilung der Urteile in Realbehauptungen und in Sätze über Begriffe als die einschneidendste und am meisten charakteristische hin, so daß sie nach seiner Meinung unbedingt an die Spitze der Logik gesetzt werden müßte.

Wir aber wollen die Antwort auf die Frage nach dem eigentlichen Wesen dieses bedeutsamen Unterschiedes noch

einen Augenblick hinausschieben, um vorerst die speziellere Frage nach dem Kriterium der Wahrheit der Sätze über Begriffsbeziehungen aufzuwerfen. Gemäß unserem Plane, die bei den Tatsachenwahrheiten gefundenen Ergebnisse durchweg zum Leitfaden zu nehmen, müssen wir zunächst zusehen, ob vielleicht auch bei den logisch-mathematischen Urteilen die Verifikation als das Kriterium der Wahrheit gilt.

Dies scheint nun auf den ersten Blick auch nicht im entferntesten der Fall zu sein. Betrachten wir zuerst einmal, um die Ideen zu fixieren, und um mit den einfachsten Verhältnissen zu beginnen, die Axiome. Brauchen wir, um deren Wahrheit einzusehen, irgendwelche Verifikationen? Ganz gewiß nicht, wird wohl fast jeder sogleich antworten, sondern sie sind uns ohne weiteres evident, und diese Evidenz ist das erste, wenn nicht einzige Kriterium. Hier scheint es, als hätten wir zur Feststellung der Wahrheit keineswegs nötig, das betreffende Urteil mit einem zweiten zu vergleichen und dann die Identität beider zu konstatieren, worin doch die Verifikation besteht.

Bei näherer Betrachtung aber wird man sich überzeugen, daß die Sache sich doch nicht so einfach verhält. Ich glaube dies nachweisen zu können durch eine etwas genauere Analyse des psychischen Prozesses, der mit dem Gefühl der Evidenz endigt.

Dieser Prozeß besteht in der Verdeutlichung, in der klaren Vergegenwärtigung des Sinnes des fraglichen Satzes. Eine solche muß natürlich immer stattfinden, damit Evidenz auftrete. Wie aber geht sie vor sich? Axiome sind immer begriffliche Sätze; nicht anschauliche Vorstellungen, sondern Begriffe gehen in sie ein. Nun läßt sich aber ein leerer Allgemeinbegriff als solcher überhaupt nicht denken — daran zweifelt seit Berkeley wohl niemand; im wirklichen Denken muß er stets durch eine mehr oder weniger anschauliche Vorstellung repräsentiert werden. In bloßen Allgemeinbegriffen kann nie etwas wirklich erkannt werden — das ist ja eine alte Wahrheit, schon von Aristoteles in dem wohlbekannten Satze ausgesprochen: Οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ

φαντάσματος ἡ ψυχή. Wenn uns also ein logisches Axiom, etwa der Satz des Widerspruchs, oder ein mathematisches, etwa das Postulat V des Euklid (das Parallelenpostulat) unvermittelt gegeben wird, so sagen sie uns zunächst gar nichts, geschweige denn, daß sie mit momentaner Evidenz als richtig erkannt würden, sondern wir müssen uns erst — und wenn sie uns nicht schon von früher her bekannt sind, nimmt dies sogar geraume Zeit in Anspruch — ihren Sinn klar machen, indem wir sie ins Anschauliche übersetzen, d. h. Vorstellungen an die Stelle der Allgemeinbegriffe treten lassen; mit anderen Worten: Wir wenden den allgemeinen Satz geschwind auf Beispiele an (was natürlich oft nur im Hintergrunde des Bewußtseins geschieht), und dann erst stellen sich mit der Anschaulichkeit auch die Klarheit und die Evidenz ein. Es ist unzweifelhaft richtig, was WUNDT sagt[1]), daß alle unmittelbare Evidenz in der Anschauung ihre Quelle habe.

Wie eng Evidenz und Anschauung zusammenhängen, geht unter anderem daraus hervor, daß es Sätze gibt, welche evident und damit für alle anschaulichen Beispiele absolut gültig sind, denen aber dennoch rein begrifflich keine Notwendigkeit innewohnt. Zu diesen gehört z. B. das eben erwähnte Parallelenpostulat, für welches das Fehlen der begrifflichen Notwendigkeit durch die Existenz der nichteuklidischen Geometrien bewiesen wird, ferner etwa der evidente Satz: „Das Ganze ist größer als sein Teil“, welcher für anschaulich gegebene Größen immer wahr ist, für unendliche jedoch durchaus falsch wird, wie jeder Mathematiker weiß.

Man wird nach diesen Ausführungen den Prozeß der Klarlegung, der Verdeutlichung, kurz, des Einsehens eines begrifflichen allgemeinen Satzes, den Prozeß also, durch den seine Wahrheit erkannt wird, beschreiben müssen als in folgender Weise (wenn auch nicht klar bewußt) sich abspielend: Es wird zunächst der allgemeine

---

[1]) Logik, I², S. 82 f.

Satz angewandt auf ein anschauliches Beispiel (oder gar auf mehrere) und das Urteil festgestellt, das durch diese Anwendung erhalten würde; dann wird der in dem anschaulichen Beispiel unmittelbar erlebte Tatbestand direkt in einem Urteil ausgedrückt; ist dieses Urteil mit dem vorhin erhaltenen identisch, so ist der Satz eingesehen, er ist richtig, er ist evident. Ja, man wird nicht fehlgehen mit der Behauptung, daß das Gefühl der Evidenz gar nichts anderes ist als das Identitätsgefühl, welches die Gleichheit jener Urteile im Bewußtsein ankündigt.

Hier haben wir nun aber gar nichts anderes beschrieben als einen Verifikationsprozeß: die Konstatierung der Identität zweier Urteile, von denen eines der Ausdruck eines unmittelbaren Erlebnisses ist. War bei den Tatsachenwahrheiten dies Erlebnis eine Sinneswahrnehmung, eine „äußere" anschauliche Erfahrung, so ist es hier eine „innere". Wir haben also gefunden, daß auch die Wahrheit der evidenten Axiome in Wirklichkeit nur durch Verifikation erkannt wird. Je genauer man sich die Prozesse ansieht, durch welche wir uns diese Sätze einleuchtend machen, desto mehr überzeugt man sich davon, daß die hier gegebene Darstellung wirklich den Tatsachen entspricht. Es findet stets in Gedanken ein schnelles Experimentieren statt, das mit dem Resultat endigt: Ja, ich erhalte immer identisch dasselbe Urteil, ich vermag kein anderes zu fällen, wie ich es auch anstellen mag, und dieses Erlebnis, genauer das in demselben hervortretende Identitätsgefühl, ist mir das Kriterium der Wahrheit des Axioms.

Woher es freilich kommt, daß durch diese Verifikation uns die Wahrheit der logisch-mathematischen Sätze in so absoluter Weise verbürgt wird, während doch die einmalige Verifizierung von Tatsachenwahrheiten nur Wahrscheinlichkeit begründet — das ist eine Frage, um die es sich hier noch nicht handelt, die uns aber bald wird beschäftigen müssen.

Nur auf den ersten Blick wird es paradox erscheinen, daß wir zur Konstatierung der Wahrheit eines evidenten

Satzes der Verifikation bedürfen. Vielleicht dient es zur Erläuterung und hilft den Schein des Paradoxen zerstreuen, wenn ich darauf hinweise, daß fast dieselben Umstände bei einer gewissen Art von Tatsachenwahrheiten vorliegen, nämlich bei den Wahrnehmungsurteilen. Wenn wir durch ein erzählendes oder beschreibendes Urteil den Inhalt einer Wahrnehmung wiedergeben und uns dann plötzlich fragen: Ist das Urteil auch wahr? — was tun wir, um uns dessen zu vergewissern? Falls die Wahrnehmung noch andauert (und wir keinen Grund zu der Annahme haben, daß sie sich seit der Fällung des Urteils verändert hat), so beurteilen wir sie eben von neuem und sehen zu, ob das erhaltene Urteil mit dem fraglichen identisch ist; falls aber die Wahrnehmung ohne Zeugen und Spuren vorübergegangen, reproduzieren wir die betreffende Vorstellung und fällen nun über diese das neue Urteil, um es mit dem ersten zu vergleichen. In beiden Fällen also dient uns wiederum die Verifikation, die Identität zweier Urteile als Kennzeichen der Wahrheit. Selbstverständlich sind dies Prozesse, die im allgemeinen nur dann vollzogen werden, wenn die Wahrheit des Urteils irgendwie in Frage gestellt ist. Die Verwendung der Urteile im aktuellen Denken findet ja natürlich gewöhnlich ohne jedesmalige besondere Feststellung ihrer Wahrheit statt. Das wäre sonst ein unökonomisches, überflüssiges Verfahren. Der Anspruch der Wahrheit, mit dem jedes Urteil eo ipso auftritt, wird nur im Zweifelsfalle, bei ausdrücklicher Bestreitung geprüft, im übrigen als selbstverständlich anerkannt.

Ein leiser Zweifel pflegt diejenigen Urteile zu begleiten, die uns nicht irgendwie fertig gegeben werden, sondern das Resultat einer selbst vollzogenen Deduktion sind, besonders wenn der Schlußprozeß etwas komplizierter Natur war. Wie beseitigen wir in einem solchen Falle jenen Zweifel? Mit anderen Worten: Welches Kriterium wenden wir an, um uns von der Wahrheit der Konklusion zu überzeugen? Betrifft der Schlußsatz eine Tatsachenwahrheit, so haben wir uns ja längst überzeugt, daß nur die Verifikation das ge-

suchte Kriterium zu bieten vermag; wie aber steht es, wenn es sich um einen begrifflichen Satz handelt? Beruht auch hier, wie bei einem ohne Schlußprozeß einleuchtenden Axiom, die Evidenz der Wahrheit auf einer Verifikation, auf der Erkennung der Identität zweier Urteile? Bei näherer Betrachtung sieht man leicht, daß dies in der Tat der Fall ist. Denn bei längeren logischen oder mathematischen Deduktionen versichern wir uns der Richtigkeit des Ergebnisses stets vermittels einer Probe; und diese besteht entweder darin, daß wir den ganzen Denkprozeß, möglichst auf einem anderen Wege, noch einmal wiederholen und zusehen, ob dasselbe Resultat erreicht wird, oder sie geschieht in der Weise, daß man prüft, ob das Resultat mit anderweitig als wahr erkannten Prinzipien sich in Übereinstimmung bringen läßt. In beiden Fällen aber ist dasjenige, was uns die Wahrheit tatsächlich verbürgt, einzig und allein die Feststellung der Gleichheit zweier Urteile, welche durch das auftretende Identitätsgefühl (Evidenz) erfolgt.

Ähnliches scheint nicht zu gelten von sehr einfachen Schlußprozessen, von deren Richtigkeit wir überzeugt sind, ohne daß wir sie zu wiederholen oder sonst eine Probe anzustellen brauchten. Jedoch auch bei diesen scheinbar so einfachen Prozessen zeigt, wie ich glaube, die sorgfältige Analyse, daß ein eigentümliches Hin- und Hergehen der Gedanken und Vorstellungen stattfindet, das wirklich ein Erproben darstellt und mit dem Resultat endigt: Wie ich es auch anstelle, wie oft ich auch probiere, immer erhalte ich den gleichen Schlußsatz. Ich habe das Bewußtsein, daß meine Konklusion nicht etwa etwas wesentlich anderes enthält als die Prämissen, sondern nur einen Tatbestand ausdrückt, der durch die Prämissen schon gegeben ist. Und das Wissen um die Identität des Erschlossenen mit dem Gegebenen — beides in Urteilen ausgedrückt — ist mir wiederum Kriterium der Wahrheit.

Verbinden sich eine Reihe von Schlüssen dieser Art zu einer längeren Deduktion, so können wir von der Wahrheit des Endresultats völlig überzeugt sein, ohne erst noch

eine ausdrückliche Verifikation zu vollziehen. In diesem Falle besteht aber das Kriterium natürlich in den bei jedem der Einzelschlüsse auf die eben beschriebene Art durch einen blitzschnellen Prozeß tatsächlich doch erfolgten Verifikationen.

Das Ergebnis der Betrachtungen scheint mir nun zu sein, daß man mit vollem Rechte sagen darf, für Aussagen über Begriffsbeziehungen sowohl wie für solche über reale Tatsachen sei das einzige unmittelbare Kriterium der Wahrheit die Verifikation im weitesten Sinne, bestehend in der Feststellung der Gleichheit von Urteilen. In der Tat, es ist kein Wunder, daß wir die Wahrheit daran erkennen, daß wir stets zu dem gleichen Urteil gelangen und daß alles Falsche sich durch Differenzen ankündigt, denn darin spricht sich die Konstanz und Unveränderlichkeit aus, welche eine wesentliche Eigenschaft des Wahren ist.

5. Beschäftigte uns zuletzt ein Merkmal, das den begrifflichen und den Realwahrheiten gemeinsam ist, so kommen wir jetzt zurück auf die Frage nach dem Unterschiede der beiden.

Man hat manchmal versucht, die Differenz zwischen den zwei Urteilsarten zu verwischen und ihren schroffen Gegensatz zu mildern; und wirklich könnte man glauben, es ließe sich dies etwa durch folgende Argumentation erreichen: Man betrachte zunächst eine komplizierte Deduktion, etwa einen mathematischen Beweis. Eine solche kommt doch stets in der Weise zustande, daß immer ein gezogener Schluß als Prämisse für den folgenden Syllogismus benutzt wird. Haben wir nun im allgemeinen in der Mitte des ganzen Beweises Einsicht in die Wahrheit des Urteils, das uns beim jeweiligen Schlusse gerade als Prämisse dient? Nein; denn diese erhalten wir erst, wenn wir auf ihre Ableitung zurückgehen; aber in dem Augenblick, in dem wir sie zum Weiterschließen kenutzen, können wir das nicht tun, denn der menschliche Geist ist nicht imstande, so vieles auf einmal zu überschauen. Wir erinnern uns nur, diese Prämisse kurz vorher bewiesen zu haben, und indem wir

der Erinnerung vertrauen, nehmen wir sie als richtig hin. Dies ist aber logisch gar nichts anderes, als ob uns ein Tatbestand, durch die Sinneswahrnehmung etwa, gegeben wäre, denn ob mir etwas durch die Sinne oder die Erinnerung geliefert wird, macht prinzipiell für die logische Dignität keinen Unterschied, weil in beiden Fällen unmittelbare Daten vorliegen — mögen sie nun einer nachträglichen Prüfung in bezug auf ihre Herkunft fähig sein oder nicht. Es ist noch fraglich, ob wir nicht im wirklichen Denken die Verifikation am Schlusse als einzigen Beweis dafür auffassen, daß die Erinnerungen uns nicht getäuscht haben. — Bei den meisten mathematischen Deduktionen benutzen wir sogar viele lange vorher bewiesene Sätze, die wir als richtig in der Erinnerung haben (daß die Erinnerung durch Aufzeichnungen und Buchdruck unterstützt wird, spielt natürlich prinzipiell keine Rolle), ja, die wir vielleicht nicht einmal ohne weiteres zu beweisen imstande wären. Haben wir also ein Recht, zu sagen, die Wahrheit komplizierter begrifflicher Sätze ruhe für uns in dem Augenblick, da wir sie denken oder aussprechen, auf Daten, denen eine prinzipiell andere Dignität zukommt als denen der Tatsachensätze? Und schließlich kann diese selbe Skepsis — so würde man weiter argumentieren — auch ausgedehnt werden auf jeden beliebigen noch so kurzen Schluß. Denn während des Schließprozesses ist wegen der Enge des menschlichen Bewußtseins sicherlich nie die Gesamtheit der dazu nötigen Momente auf einmal gegenwärtig, die Erinnerung spielt auch beim kürzesten Schlußvorgang eine Rolle, irgendwelche zum Schlusse nötigen Bewußtseinselemente müssen immer durch Reproduktion gegeben werden — und kann man sich auf die reproduktive Fähigkeit des Geistes mit absoluter Sicherheit verlassen?

Auf solche Weise, könnte man nun glauben, ließe sich die Kluft zwischen Begriffs- und Realwahrheiten überbrücken; aber das wäre ein Irrtum. Denn alle Zweifel an dem fundamentalen Unterschied zwischen beiden müssen zerschellen an der einfachen Tatsache, daß wir den

Vérités de raison ein schlechthin unerschütterliches Vertrauen unter allen Umständen entgegenbringen. Immer, sooft wir nur daran denken, haben wir die absolute Überzeugung, daß wir Täuschungen der Erinnerung auf diesem Gebiet mit vollkommener Sicherheit vermeiden können, und daß es uns jederzeit möglich sein wird — wenn wir nur die rechten Hilfsmittel benutzen — die Richtigkeit jedes einzelnen Schrittes der Deduktion und die Wahrheit aller dabei benutzten Begriffssätze mit voller Gewißheit einzusehen. Gleiches ist bei Realbehauptungen nicht möglich; denn ob sich bei Benutzung bestimmter Mittel jederzeit eine bestimmte Tatsache unserer Beobachtung darbieten wird — dessen können wir niemals absolut gewiß sein. Hängt doch hier die Verifikation ab von Wahrnehmungen, kurz gesagt von der Außenwelt, deren Gesetze uns nie restlos und mit Sicherheit bekannt sind. Bei Sätzen aber über Beziehungen von Begriffen bedarf es keiner Wahrnehmungen; sie werden verifiziert durch immanente Prozesse, durch Werkzeuge sozusagen, die der Geist stets bei sich führt; von ihnen hat er eine vollkommenere Erfahrung als von Verhältnissen realer Dinge, und deshalb können sie für ihn absolut wahr sein.

Hiermit sind wir nun bei dem wahren Grunde des Unterschiedes zwischen begrifflichen und Realbehauptungen angelangt: es ist der Gegensatz der „äußeren“ und der „inneren“, oder, wie z. B. Wundt sagt, der „mittelbaren“ und „unmittelbaren“, oder, wie wir auch sagen können, der „unvollkommenen“ und der „vollkommenen“ Erfahrung. Es ist vielleicht nützlich, das Verhältnis beider hier ein wenig deutlich zu machen.

Bei der Erforschung der Außenwelt entziehen sich viele Seiten der Erscheinungen unserer Erfahrung; zur Konstatierung äußerer Tatsachen müssen wir uns unvollkommener Hilfsmittel bedienen. Die Ermittelung aller Gesetzmäßigkeiten geschieht dort im Grunde stets durch einen Prozeß: das Messen. Alle Gesetzmäßigkeiten der äußeren Natur sind quantitativ. Bei allem Messen aber tritt die Ungenauig-

keit der Beobachtung ins Spiel. Nur ungefähre Gleichheit, nur Ähnlichkeit ist hier feststellbar, wirkliche Identität gibt es für unser Auffassungsvermögen auf quantitativem Gebiete nicht.

Ganz anders bei der unmittelbaren Erfahrung. Sie nimmt die Bewußtseinsdaten einfach als gegeben hin ohne begriffliche Verarbeitung, ohne Vergleichung (und in der Vergleichung besteht alles Messen), bei ihr wäre es ganz sinnlos, von Ungenauigkeiten zu reden: solche können nur auftreten, wo gemessen wird. Das Unmeßbare, das Qualitative an den Erscheinungen gehört der vollkommenen Erfahrung an. Quantitäten werden niemals unmittelbar erlebt, sondern nur mit Hilfe von Begriffen bestimmt, durch Vergleichung und Beziehung von Qualitäten. Wenn ich Lichtwellen messe, so bin ich Fehlern unterworfen, aber es wäre ein Nonsens, etwa zu sagen: ich habe eine bestimmte Farbenempfindung nur annähernd, oder: ich erfahre die Unverträglichkeit kontradiktorischer Urteile nur ungefähr! Man darf hier natürlich nicht einwenden, die Mangelhaftigkeit der Selbstbeobachtung, die Unsicherheit der Versuchspersonen bei psychologischen Experimenten lehre, daß wir von den unmittelbaren psychischen Vorgängen durchaus keine vollkommene Erfahrung besäßen; denn was hier unvollkommen ist, ist selbstverständlich nicht die innere Erfahrung, sondern die Reproduktion und Beschreibung derselben; zu letzterer ist ja wiederum eine begriffliche Verarbeitung und Vergleichung notwendig.

Die Vérités éternelles nun, die Begriffswahrheiten, gehören in das Reich der vollkommenen Erfahrung, alle Realbehauptungen aber in das Gebiet der unvollkommenen — daher der Unterschied ihrer Dignität, daher können die ersteren a priori gewiß sein, während den letzteren, mit Kant zu reden, nur „komparative Allgemeinheit" zukommt. Es darf keinen Anstoß erregen, daß auch die Wahrheit reiner, a priori gültiger Begriffssätze mit Hilfe von Verifikationsprozessen der inneren Erfahrung festgestellt wird; es ist nämlich ganz etwas anderes, ob man sagt, die Gültig-

keit eines Satzes beruhe auf der Erfahrung, oder sie werde durch eine Erfahrung konstatiert. Und a priori müssen wir in Übereinstimmung mit KANT alle solchen Sätze nennen, deren Gültigkeit sich nicht auf Erfahrung gründet, mögen wir ihre Wahrheit erkennen, auf welche Weise wir wollen. Daß apriorische Gültigkeit genau so gut wie erfahrungsmäßige letzten Endes durch irgendwelche realen psychischen Vorgänge, also auf empirische Weise vom erkennenden Individuum erfaßt werden muß, ist durchaus selbstverständlich. Besonders FRIES hat hierauf hingewiesen, und den gegen ihn gerichteten Worten KUNO FISCHERS: „Was a priori ist, kann nie a posteriori erkannt werden", liegt ein Mißverständnis zugrunde; „denn", so bemerkt ÜBERWEG[1]), „die Apodiktizität und Apriorität soll den mathematischen und metaphysischen Erkenntnissen . . . . selbst anhaften, der empirische Charakter aber nicht diesen Erkenntnissen als solchen, sondern nur unserm Bewußtsein, daß wir dieselben besitzen."

6. Wir hatten früher ausgemacht, daß ein Urteil nur dann wahr heißen soll, wenn feststeht, daß es sich immer und unter allen Umständen verifizieren wird. Wir wollen diese Bedingung als das Postulat der Allgemeingültigkeit bezeichnen.

Niemand zweifelt, daß dieses Postulat für alle Urteile rein logischer und mathematischer Dignität schlechterdings durchaus erfüllt ist. Daß der Inhalt eines Parallelogramms unter den Voraussetzungen der Euklidischen Geometrie durch das Produkt aus Grundlinie und Höhe gefunden wird, daß aus zwei negativen Prämissen kein gültiger Schluß gezogen werden kann — solche Sätze sind absolut wahr; von ihnen wissen wir mit völliger Sicherheit, daß sie sich stets verifizieren müssen, sooft wir sie nur immer erproben. Dies bedeutet eben, daß sie a priori sind. Für den menschlichen Geist, solange er überhaupt fähig ist, Urteile aufzustellen und zu verstehen, müssen sie auch jedesmal wahr

[1]) Grundr. d. Gesch. d. Phil.. III[9], S. 384, Anm.

sein — diese Überzeugung ist ihm zugleich mit der inneren Erfahrung gegeben, die ihn über die einmalige Wahrheit belehrt.

So führt also eine einmalige Erfahrung die Überzeugung von der apriorischen, apodiktischen Wahrheit des betreffenden Satzes mit sich. Wir sahen ja, daß jede Einsicht in die Wahrheit der logischen Sätze das Resultat eines schnell vollzogenen Gedanken*experimentes* ist. Wir finden solch ein Urteil an einem schnell erzeugten Beispiel bestätigt, und sogleich sind wir von seiner ganz allgemeinen Gültigkeit überzeugt. Was wir z. B. an einer geometrischen Figur ablesen, ist ja zunächst nicht der zu beweisende begriffliche Satz selbst, sondern immer bloß ein anschauliches Beispiel desselben.

Wie ist nun dergleichen möglich? Wie geht es zu, daß wir aus einer so kurzen Erfahrung etwas über zahllose künftige Fälle lernen, daß wir ausnahmslose Bestätigung als notwendig behaupten können? Es muß noch etwas hinzukommen, das durch jene Erfahrung nur angezeigt, aber nicht in ihr enthalten ist, denn auf Erfahrung allein kann Apodiktizität nie gegründet werden. Der Verifikationsprozeß, durch den apriorische Sätze uns evident werden, ist im Grunde nichts anderes als eine geschwind vollzogene *Induktion*, und zwar von minimaler Sicherheit, da sie nur auf einer oder wenigen Instanzen sich aufbaut. KROMAN[1]) meint freilich, es liege bei diesen Wahrheiten eine *vollständige* Induktion vor, indem z. B. bei der Ableitung irgendeines Satzes über ein Dreieck eine innere Augenblickserfahrung uns lehre, daß die gleiche Deduktion für *jedes beliebige* Dreieck gültig sei. Aber ich meine, man kann keinesfalls behaupten, daß wirklich im Moment die betreffende Erfahrung an unendlich vielen Dreiecken gemacht wird; und gesetzt auch, der „gewissenhafte und selbständige Anfänger" verführe, wie KROMAN glaubt, wirklich so, daß er sich in Eile von der Richtigkeit des Satzes für alle mög-

[1]) Unsere Naturerkenntnis, Kopenhagen 1883, Kap. 7, S. 76 f.

lichen Dreiecke überzeugte, so wäre dies doch zum völlig strengen Beweis desselben und zur Erlangung der Evidenz keineswegs nötig, und darauf kommt es an. Es genügt im Gegenteil durchaus die Betrachtung eines einzigen Falles, und die Induktion wäre daher sehr unvollkommen. Das Bewußtsein der bloß stellvertretenden Bedeutung des anschaulichen Tatbestandes ist wohl vorhanden, aber dies heißt nicht, daß wirklich alle überhaupt möglichen Beispiele oder auch nur mehrere davon in aller Geschwindigkeit betrachtet worden wären [1]).

Der Grund dafür also, daß das Allgemeingültigkeitspostulat bei den apriorischen Sätzen stets erfüllt ist, liegt weder darin, daß wir es bei ihnen mit einer vollständigen Induktion zu tun haben, noch darin, daß bei der Erkenntnis ihrer Wahrheit überhaupt kein Induktionsprozeß im Spiele wäre, sondern darin, daß die innere, vollkommene Erfahrung, mit deren Hilfe wir jene Sätze verifizieren, uns zugleich noch etwas anderes anzeigt, auf welches sich nun die Apodiktizität in Wahrheit gründet: nämlich die Organisation unseres eigenen Verstandes, die Natur unseres erkennenden Wesens. Während also bei empirischen Wahrheiten unsere Überzeugung von ihrer Richtigkeit sich auf die Erfahrungen gründet, in denen wir jene bestätigt finden, beruht sie bei apriorischen Sätzen auf der Struktur unseres eigenen Geistes, welche die innere Erfahrung möglich macht und in ihr einen Ausdruck findet.

Wir befinden uns damit auf dem Boden KANTS; denn die Gesetze des Geistes sind eben das, was KANT Formen des Verstandes und der Sinnlichkeit nennt. Daß allein die innere Erfahrung auf diese Gesetze hinweise, könnte Widerspruch erregen, weil bei Erkenntnis der geometrischen Wahrheiten die äußere Erfahrung (Sinnlichkeit) eine Rolle zu spielen scheint. Aber erstens ist unter der „reinen" Anschauung KANTS, auf der nach ihm die apodiktische

---

[1]) Vgl. STÖRRING, Zur Lehre von den Allgemeinbegriffen, WUNDTS Phil. Studien, XX, 326 f.

Gewißheit der Geometrie beruht, nichts anderes zu verstehen als eine innere Gesetzmäßigkeit des Subjekts, wohl zu unterscheiden von der wirklichen empirischen äußeren Anschauung, welche stets ungewiß ist und keine Apodiktizität begründen kann; und zweitens lassen die neueren Untersuchungen über die Prinzipien der Mathematik (ich erinnere hier nur an die von HILBERT, RUSSELL, COUTURAT) es zweifelhaft erscheinen, ob die Gewißheit ihrer Sätze sich überhaupt auf Anschauung gründet. Nach ihnen würde sie vielmehr auf dem logischen Gehalt der Mathematik beruhen; es wäre demnach für die Gültigkeit jener Sätze ohne Belang, daß wir den geometrischen Grundbegriffen eine anschauliche Bedeutung beilegen, obgleich wir sie natürlich auf Grund der Anschauung aufstellen und unsere Kenntnis von ihnen allein aus ihr stammt; für die apodiktisch gültigen Beweisführungen dürften daher auch nicht ihre anschaulichen Eigenschaften, sondern „nur die in den benutzten Sätzen bzw. Definitionen niedergelegten Beziehungen zwischen den geometrischen Begriffen“ [1]) in Betracht kommen.

Diese Ansicht vom Wesen der mathematischen Gewißheit, welcher sich auch LEIBNIZ und HUME schon näherten, und nach welcher die Mathematik gewissermaßen auf Logik zurückgeführt werden könnte, ist von H. POINCARÉ heftig bekämpft worden [2]). Sein Argument besteht darin, daß er bestreitet, man könne in der Mathematik ohne jede Induktion auskommen. Und in der Tat, wenn die Logistiker meinen, durch die Reduktion auf Logik sei alle Induktion ausgeschaltet, so befinden sie sich im Irrtum; anderseits irrt aber auch POINCARÉ, wenn er glaubt, an dieser Stelle den wesentlichen erkenntnistheoretischen Unterschied der beiden Disziplinen zu entdecken; denn wir haben uns ja überzeugt, daß wir auch die Wahrheit der logischen Sätze nicht einsehen ohne ein schnelles Gedankenexperiment, ohne jene Augenblickserfahrung, die einem Induktionsprozesse gleich-

---

[1]) PASCH, Vorles. üb. neuere Geometrie, 1882, S. 98.
[2]) Science et méthode, Paris 1908, Liv. II, chap. III, IV, V.

kommt. Und in bezug auf die Auffassung dieses inneren Prozesses sind wir mit POINCARÉ völlig einer Meinung. Wir betrachten das, was er darüber sagt, als eine willkommene Bestätigung unserer oben vorgetragenen Ansicht. Mit Recht betrachtet er den Beweis mittels des Schlusses von n auf $n + 1$ (wenn man beweisen kann, daß etwas für $n + 1$ gilt, falls es für n gilt, und wenn es außerdem für 1 gilt, so gilt es für alle ganzen Zahlen) als das „raisonnement mathématique par excellence", und er erkennt diesem Prinzip den Namen der „vollständigen Induktion", den man ihm gewöhnlich gibt, nicht zu, weil man doch gerade gar nicht daran denke, den Beweis für alle Zahlen wirklich durchzuführen; es ist vielmehr [1]) „une véritable induction mathématique qui ne diffère de l'induction ordinaire que par sa certitude". Und wie erklärt sich diese apodiktische Gewißheit, die anderen Induktionen doch nicht eignet, nach POINCARÉ? „Das kommt daher, weil es nur die Betätigung [2]) der Geisteskraft ist, welche überzeugt ist, sich die unendliche Wiederholung eines und desselben Schrittes vorstellen zu können, wenn dieser Schritt einmal als möglich erkannt ist." [3]) Und weiter [4]): „Die Induktion bleibt in ihrer Anwendung auf die physikalischen Wissenschaften immer unsicher, weil sie auf dem Glauben an eine allgemeine Gesetzmäßigkeit des Universums beruht, und diese Gesetzmäßigkeit liegt außerhalb von uns selbst. Die mathematische Induktion dagegen, d. h. der Beweis durch rekurrierendes Verfahren, zwingt sich uns mit Notwendigkeit auf, weil er nur die Betätigung einer Eigenschaft unseres eigenen Verstandes ist."

Wir finden also hier auch die „ewigen Wahrheiten" begründet durch die innere, die vollkommene Erfahrung. Bei ihr kann man überhaupt nicht sinnvoll von der Möglich-

---

[1]) l. c. S. 160.

[2]) In meiner Ausgabe steht „Bestätigung", was wohl ein Druckfehler ist.

[3]) Wissenschaft und Hypothese, S. 13 der zweiten Auflage der deutschen Ausgabe (Leipzig 1906).

[4]) Ebenda S. 14.

keit eines Irrtums sprechen. Sie haben eben subjektiven oder apriorischen Ursprung.

Schon oben (S. 410) haben wir einmal bemerkt, daß doch gewiß in der von den physikalischen Wissenschaften erforschten Natur Gesetze herrschen, die ebenso exakt und unveränderlich sind wie etwa der Satz vom Widerspruch in unserem Denken. Würden wir nun von den „äußeren“ Tatsachen eine ebenso vollkommene Erfahrung haben wie von unseren Urteilsakten, umfaßte also unser Geist das Universum gewissermaßen in sich, so hätten wir möglicherweise von jenen Gesetzen dieselbe Evidenz wie jetzt von den logischen Wahrheiten. Leibniz, wenn ich ihn recht auslege, hat diesen Gedanken durch folgende naiven Worte[1]) aussprechen wollen: „Telle est la conaissance des maximes indubitables; et je suis tenté de croire que c'est le degré d'évidence que les Anges ont présentement et que les esprits des hommes justes, parvenus à la perfection, dans un état à venir auront sur mille choses qui échappent à présent à notre entendement.“

7. Wir haben gesehen, daß bei den Vérités de raison die Erfüllung des Allgemeingültigkeitspostulates keine Schwierigkeiten macht, daß vielmehr seine Erfüllung und damit die Wahrheit der rein begrifflichen Sätze durch die eigentümliche Natur der vollkommenen Erfahrung gewährleistet wird, welche sie ausdrücken. Nun müssen wir uns den Vérités de fait zuwenden. Wie verhalten diese sich zum Allgemeingültigkeitspostulat? Mit anderen Worten: Was können wir über ihre Fähigkeit sagen, sich immer und unter allen Umständen zu verifizieren?

Wir wollen zunächst noch einen nur einmaligen Verifikationsprozeß wieder ins Auge fassen und uns klar machen, was dazu erfordert wird. Der einfachste Verifikationsprozeß würde darin bestehen, daß man das zu prüfende Urteil mit einem geeigneten anderen, dessen Wahrheit bereits feststeht, verbindet, aus beiden als Prämissen einen Schluß

---

[1]) Nouv. Ess., Liv. IV, chap. XVII, § 14 (ed. Erdmann, p. 400).

zieht und dann zusieht, ob man tatsächlich eine Wahrnehmung machen kann, die sich in einem Urteil ausdrücken läßt, welches mit dem erhaltenen Schluß identisch ist. Eine solche Wahrnehmung bedeutet nun eine unzweifelhafte Verifikation des zu prüfenden Urteils U_1, wenn der hinzugefügte Satz U_2 wirklich als absolut wahr feststeht. Wie ist es aber in den Fällen, wo man als geeignetes U_2 nur wiederum einen Tatsachensatz aufzufinden vermag, von dessen Wahrheit man keine völlige Gewißheit hat? Nun, in diesem Falle gelten U_1 und U_2 beide als durch jene Wahrnehmung V_1 verifiziert, aber nicht in demselben Grade, sondern in einem geringeren, der sich zu dem vorher stattgehabten verhält wie Wahrscheinlichkeit zu Gewißheit. Die Wahrscheinlichkeit wird erhöht, wenn sich ein aus U_2 und einem dritten Urteil U_3 gezogener Schluß verifiziert oder ein aus U_1 und einem vierten U_4 gezogener; da aber diese neuen Verifikationen V_2 und V_3 nie im selben Augenblick mit V_1 vollzogen werden können, so ist dabei stillschweigend vorausgesetzt, daß zu verschiedenen Zeiten erhaltene Bestätigungen gleichwertig seien. Das ist, wie gleich hier bemerkt sei, eine Voraussetzung, welche nicht etwa bloß die Konstanz der Wahrheit, sondern darüber hinaus die Regelmäßigkeit des Naturlaufs betrifft, ohne die es überhaupt schlecht um unsere Erkenntnis stünde.

In der Praxis der Wissenschaften und des Lebens nun finden die Prozesse niemals so einfach statt, wie wir hier schematisch annahmen, sondern in jeden wirklichen Verifikationsvorgang gehen stets außerordentlich viele Tatsachenurteile und begriffliche Sätze in bunter Vermischung ein, und wenn die Zahl der Verifikationen nicht so groß und die Verbindungen der Urteile untereinander nicht so mannigfach wären, würde es nie zu der hohen Wahrscheinlichkeit kommen, die z. B. den Urteilen innewohnt, welche wohlfundierte Naturgesetze oder historische Tatsachen aussprechen. Wir haben in den Wissenschaften ein ungeheuer verschlungenes Netz von Urteilen, die bei Gelegenheit jeder einzelnen Wahrnehmung, bei jedem Experiment sich gegen-

seitig verifizieren helfen. Rein zufällige Bestätigungen werden durch die große Zahl der Fälle unwahrscheinlich gemacht. Immerhin kann man sich leicht darüber täuschen, was denn eigentlich durch bestimmte Beobachtungen als verifiziert zu gelten hat; der Rückschluß von einer Verifikation auf die Wahrheit einer bestimmten Prämisse ist nämlich fast nie wirklich streng (in der Tat nur in dem kaum je eintreffenden Falle, daß alle übrigen Prämissen absolut wahre, apodiktisch gewisse Sätze waren); mehrere falsche Prämissen können ja sehr wohl als Schluß ein Urteil ergeben, das sich als wahr erweist. Da wir ferner, wie schon hervorgehoben, nie in Allgemeinbegriffen denken, sondern stets an der Hand von anschaulichen Vorstellungen, aus denen wir unsere Aussagen abstrahieren, so entsteht manchmal der Schein, als ob (um es nicht ganz korrekt, doch verständlich auszudrücken) ganze Vorstellungskomplexe, die wir uns von Erscheinungen gebildet, sich verifiziert hätten, während in Wirklichkeit doch nur gewisse Urteile dies taten, die aber ihrer begrifflichen Natur wegen ebensogut auf andere Anschauungen passen. Wir pflegen dann von einem „wahren Kern" der unzutreffenden Urteile zu sprechen. Die Wissenschaft ist reich an Beispielen für solche Sachverhalte. Um nur eins von diesen anzuführen: Viele Beobachtungen schienen die Hypothese zu bestätigen, nach welcher die Erscheinungen des Lichtes durch mechanische Schwingungen eines elastischen Mediums hervorgebracht werden; später jedoch fand man, daß durch die betreffenden Beobachtungen weiter nichts verifiziert war als die Annahme, die Fortpflanzung des Lichtes gehorche gewissen Gleichungen, die mit anderen Anschauungen ebensogut in Einklang stehen wie mit der mechanischen Undulationshypothese.

Doch ziehen wir nun, ohne weiter ins Spezielle zu gehen, das Resultat.

Wir sahen, daß selbst eine einmalige einwandfreie Verifikation eines Tatsachenurteils in Wirklichkeit schwerlich jemals vorkommt. Und jetzt müssen wir, um einem solchen Urteil Wahrheit zu sichern, noch das Postulat hinzufügen,

daß das Urteil sich nicht nur einmal, sondern immer und unter allen Umständen einwandfrei bestätige! Nun, man weiß, daß wir eine Gewähr für die Erfüllbarkeit dieses Postulats schlechterdings nicht besitzen. Es mag für viele Urteile, denen wir hohe Wahrscheinlichkeit zuschreiben, erfüllt sein, aber daß es erfüllt ist — wie sollten wir das beweisen können? Da ich die Tatsachen, die Wahrnehmungen nicht in meiner Gewalt habe, da die Gegenstände, von welchen diese Urteile etwas aussagen, nur durch mittelbare, unvollkommene Erfahrung gegeben sind, so bürgt mir nichts dafür, daß ein Tatsachenurteil sich in einer beliebigen Zukunft und an einem beliebigen Orte bewahrheiten müsse. Ob das Allgemeingültigkeitspostulat erfüllt ist, können wir nie wissen, und folglich können wir auch nie wissen, ob unsere Urteile über tatsächliche Verhältnisse wahr sind. (Eine Ausnahme bilden nur Wahrnehmungsurteile in dem Augenblick, wo die Wahrnehmung gemacht wird. Aber solche Urteile sind für unser Wissen ohne jede Bedeutung; sie sind schlechthin überflüssig, denn sie enthalten ja weniger als die zu gleicher Zeit voll gegebene Wahrnehmung.)

Dies ist ein unvermeidliches, obwohl vielleicht unwillkommenes Resultat, über das uns freilich in der Praxis die Tatsache leicht hinwegtröstet, daß so viele unserer Realbehauptungen sich bewahrheiten; durch diese Tatsache wird ja nicht nur unser äußeres Erfahrungswissen selbst, sondern auch die weite Zulässigkeit der Allgemeingültigkeitsvoraussetzung jedesmal verifiziert und zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben, die sich mit dem Fortschritt der Wissenschaften mehr und mehr vergrößert.

Hier muß man in scharfen Gegensatz zum Pragmatismus treten. Er wurde erfunden, um der resignierten Konsequenz zu entgehen, die wir zu ziehen gezwungen waren. Aber die Nachteile, mit denen er die Freude einhandelt, den Menschen im wirklichen Besitz der Wahrheit zu sehen, fanden wir zu groß, als daß der Handel sich lohnte. Während der Pragmatist mit seiner Wahrheitstheorie fertig ist, wenn er

das Verhältnis der Urteile zu ihrer Verifikation untersucht hat, muß eine tiefere Behandlung des Problems ihre Hauptfragen erst noch stellen.

B. Wesen der Wahrheit.

8. Wahrheit war uns bisher nichts als eine Qualitas occulta der Urteile, deren Vorhandensein man einzig und allein an der ausnahmslosen Verifikation erkennt. Um dieser Eigenschaft näher auf die Spur zu kommen, fragen wir jetzt zuerst: Was sind denn eigentlich Urteile? Denn wenn wir wissen, worin das Wesen eines Urteils besteht, werden wir besser bestimmen können, was für Eigenschaften es haben kann und sollte.

Sehen wir uns die von den Philosophen aller Zeiten aufgestellten Definitionen des Urteils an, so bemerken wir bald, daß keine wirklich befriedigen kann. Entweder laufen sie nämlich auf bloße Tautologien hinaus, indem sie etwa sagen, das Urteil ist etwas, das bejaht oder verneint (Mill), oder etwas, das wahr oder falsch ist (Aristoteles) usw., oder aber sie bestimmen das Wesen des Urteils bloß auf bildliche Weise. Hierher gehören alle die (es sind die meisten), welche das Urteil in irgendeiner Weise als eine Verbindung von Vorstellungen bezeichnen. Das Wort „Verbindung" wird dabei von verschiedenen Logikern durch alle möglichen anderen ersetzt, wie etwa „Auseinanderlegung" (Wundt), „Ineinssetzung" (Sigwart) od. dgl., aber allen diesen Ausdrücken kommt, wie man sich leicht überzeugt, keine andere Bedeutung zu, als daß sie mittels geschickt gewählter Worte den Urteilsakt in Analogie setzen zu anderen Prozessen, meist räumlicher Natur. Jene Begriffsbestimmungen sind also nur bildliche Umschreibungen, die nicht wirklich definieren, sondern nur durch Vergleichung deutlich zu machen suchen, und gegen alle kann man mühelos ganz analoge Einwände erheben wie den, welchen schon Leibniz[1]) gegen die Lockeschen Bezeichnungen

---

[1]) Nouv. Ess. Liv. IV, chap. V (ed. Erdmann p. 355).

„joining“ und „separating“ vorbrachte: „Mais une épithète ne fait pas une proposition; par exemple l'homme sage. Cependant il y a une conjonction de deux termes. Négation aussi est autre chose que séparation; car disant l'homme, et après quelque intervalle prononçant sage, ce n'est pas nier.“

Da man also nicht vermocht hat, das Wesen eines Urteils befriedigend zu bestimmen, und da auch nicht einzusehen ist, wie man das anstellen sollte, so schließen wir uns der Meinung derjenigen an, welche den Urteilsprozeß ansehen als nicht auf irgendwelche anderen uns bekannten fundamentalen Prozesse reduzierbar und ihn daher für undefinierbar halten. Gewiß mag man das Urteil als eine Verbindung oder Trennung von Vorstellungen ansehen, aber man muß nicht glauben, sein Wesen damit eindeutig und ausreichend beschrieben zu haben; denn es liegt eben eine Verbindung eigentümlicher Art vor, die wir sonst nirgendwo finden. Alle uns bekannte Verbindung und Trennung außer derjenigen in Urteilen ist nämlich entweder räumlicher oder zeitlicher oder kausaler Natur. Es bleibt also nur übrig, den Akt des Urteilens anzuerkennen als ein psychisches Elementarphänomen, gleich ursprünglich und unanalysierbar wie etwa das Empfinden und Vorstellen. Man sollte dieses Phänomen recht eigentlich Denken oder Gedanken nennen; auf bloßes Vorstellen passen diese Worte nicht so gut, denn es ist wohl zweckmäßiger, mit ihnen nicht das einfache Haben, sondern das Kombinieren von Vorstellungen zu bezeichnen.

Können wir aber auch nicht definieren, was ein Urteil in psychologischer Hinsicht ist, so mögen wir deshalb doch sehr wohl imstande sein, zu sagen, was es in erkenntnistheoretischer Hinsicht bedeutet. Und auf das letztere kommt es ja bei der Frage nach dem Wesen der Wahrheit allein an; innerhalb der Psychologie ist der Unterschied zwischen wahren und falschen Urteilen gar kein typischer und fundamentaler; denn ob das eine oder das andere zu-

stande kommt, hängt von manchen psychologisch scheinbar unwesentlichen Umständen ab.

Viele Denker haben in der Tat schon erkannt, daß man, um dem Urteil logisch gerecht zu werden, über die Betrachtung seines bloß subjektiven Wesens hinausgehen und seine objektive Bedeutung ansehen müsse. Demgemäß betrachten sie als zum Wesen des Urteils gehörig das Bewußtsein von irgendeiner objektiven Gültigkeit desselben, so z. B. ÜBERWEG[1]), TRENDELENBURG[2]), RIEHL[3]), SIGWART[4]) u. a. Was für eine Rolle aber dem Urteil in der bezeichneten Hinsicht zukommt, werden wir am leichtesten ermitteln, wenn wir einmal fragen, was denn die übrigen psychischen Elementarphänomene in der gleichen Hinsicht für eine Bedeutung haben.

Was nun zunächst die Gefühle betrifft, so interessieren sie uns in diesem Zusammenhange nicht, denn man betrachtet sie — unabhängig von jeder psychologischen Theorie — als nur den Zustand des Subjektes bestimmend; die Empfindungen aber sind, wie bekannt, subjektive Zeichen für Eigenschaften (oder Wirkungen) von Objekten; analog sind Vorstellungen Zeichen für Gegenstände oder Eigenschaften von Gegenständen in demselben Sinne, wie Worte Zeichen für Vorstellungen sind.

Es ist vielleicht angebracht, bei diesen wichtigen Verhältnissen ein wenig zu verweilen. Daß unsere Wahrnehmungen nicht etwa Abbilder der Dinge oder ihrer Eigenschaften sind, sondern Zeichen, welche uns die Dinge sozusagen geben, ist seit langem ein Gemeinplatz jeder Erkenntnistheorie. Nun hat das Wort Zeichen zwei verschiedene Bedeutungen. Es gibt nämlich erstens Zeichen, die uns gegeben werden, und die wir unter Umständen deuten müssen, und zweitens solche, die wir selbst will-

---

[1]) Logik, § 67.
[2]) Log. Untersuchungen II ^{2}, S. 210.
[3]) Beiträge zur Logik, Vierteljahrsschr. für wiss. Philosophie, Bd. XVI.
[4]) Logik I ^{3}, S. 102.

kürlich zur Bezeichnung von Gegenständen oder sonstigem verwenden. Die Empfindungen sind nun ausschließlich Zeichen im ersten Sinne, sie werden uns aufgedrängt, sie sind in der Tat die einzige Kunde, die wir von der Außenwelt überhaupt erhalten. Die Vorstellungen dagegen sind Zeichen sowohl im ersten wie im zweiten Sinne; im Wahrnehmen werden uns die Objekte durch sie repräsentiert, und im Denken repräsentieren wir uns durch sie die Objekte. Alle diese Zeichen sind natürlich nicht willkürlich erfunden, sondern durch unsere psychische Konstitution uns gewissermaßen vorgeschrieben, aber das tut ihrem Charakter als bloßer Zeichen keinen Eintrag.

Bekanntlich ist die Bezeichnung der Eigenschaften der Dinge durch Empfindungen nicht eindeutig; denn wenn ich z. B. „gelb" wahrnehme, so braucht dies nicht ein Zeichen für eine bestimmte Wellenlänge des Lichtes zu sein, das auf meine Retina fällt, sondern es kann auch daher rühren, daß ich Santonin eingenommen habe. Umgekehrt wird bekanntlich auch oft die gleiche Empfindung durch verschiedene Einwirkungen erzeugt. Das nämliche gilt auch von den Vorstellungen, und zwar um so mehr, je weniger sie von der Wissenschaft bearbeitet sind, deren Aufgabe es ja u. a. ist, alle Vorstellungen zu eindeutigen Zeichen zu machen.

Dies alles muß anerkannt werden, was für eine metaphysische Meinung man auch vertreten möge, nur daß für den positivistischen Idealisten, soweit die Empfindungen in Betracht kommen, Zeichen und Bezeichnetes identisch sind, was man aber nicht als unseren Bestimmungen zuwiderlaufend anzusehen braucht, sondern als Grenzfall auffassen kann, zu dem man gelangt, wenn man sich die Zeichen den Dingen gleich gemacht denkt. Auch die Wahrnehmungsvorstellungen sind für diesen Idealisten mit den Dingen selbst identisch, indem er letztere für nichts anderes als Empfindungskomplexe erklärt. Man sieht, diese idealistische Formulierung kann unschwer aufgefaßt werden als ein spezieller Fall unserer realistischen, und wenn wir nicht noch aus manchen anderen

Gründen die realistische Ansicht vorziehen würden, so fänden wir hier schon Grund genug, es zu tun. Sie ist die allgemeinere und geht in die idealistische über durch den dogmatischen Satz, daß allein die Empfindungen das Prädikat der Wirklichkeit erhalten sollen. Nichts führt so leicht zum Irrtum wie unnötige und unberechtigte Beschränkung und Spezialisierung. — Doch dies nebenbei.

Die Bezeichnung der Dinge und ihrer Eigenschaften durch Vorstellungen und Empfindungen reicht keineswegs aus, uns in der Welt zurechtzufinden. Denn sie sind nur Zeichen für den Inhalt der uns gegebenen Welt, der Erfahrung, ohne Rücksicht auf die Form, in der dieser Inhalt auftritt; mit ihrer Hilfe kann nur das Was, nicht das Wie des Gegebenen bezeichnet werden. Alle Elemente der Erfahrung stehen in Zusammenhängen, in Beziehungen zueinander, sie haben Ordnung und Form. Welches sind unsere subjektiven Zeichen für diese? Daß wir solcher Zeichen im höchsten Grade bedürfen, ist ohne weiteres klar, denn ohne sie würden uns diejenigen, die wir in den Empfindungen und Vorstellungen besitzen, im praktischen Leben von geringem, in der Wissenschaft von gar keinem Nutzen sein; wir würden, wie das bei den Tieren höchstwahrscheinlich der Fall ist, nur von Assoziationen, nie von Einsicht geleitet werden können; denn alle verständige Einsicht beruht auf bewußter Ordnung der Vorstellungen im Gegensatz zu der durch assoziativen Zwang hervorgebrachten. Ohne jede Ordnung verlören die Zeichen selbst jeden Sinn und Zweck; was würden uns die Buchstaben des Alphabets nützen, wenn wir nicht wüßten, wie sie geordnet werden müssen, um Worte zu bilden?

Nun sind allerdings bloß einzelne Empfindungen und einfache Vorstellungen gänzlich ungeformt; den zusammengesetzten Vorstellungen wohnt schon Ordnung inne, sie sind Komplexe von einfachen Vorstellungen, die in bestimmten Beziehungen zueinander stehen und so ein geformtes Ganze bilden. Aber man muß nicht glauben, daß deswegen nun die Gesamtvorstellungen die Rolle der gesuchten Zeichen

erfüllen könnten, die wir zur Ordnung der Elemente nötig haben — das wäre weit gefehlt. Die zusammengesetzten Vorstellungen sind Zeichen für geformte Inhalte, aber nicht Zeichen für die Form der Inhalte, und solche suchen wir.

Es kann kein Zweifel sein, in welchen psychischen Erscheinungen wir sie finden: es sind die Urteile.

Alle Urteile dienen uns zur Bezeichnung der Form des in der Erfahrung Gegebenen, in demselben Sinne, wie Empfindungen und Vorstellungen uns den Inhalt der Erfahrung bezeichnen. Der grammatische Satz dient uns seinerseits wiederum als Zeichen für das Urteil. Wie Vorstellungen für das Was, für Gegenstände und Eigenschaften stehen, so Urteile für Tatsachen. Denn das Wie, die Form der Erfahrung, nennen wir auch Tatsache (im weiteren Sinne. Nämlich auch das Bestehen von festen Beziehungen zwischen Begriffen haben wir in diesem Zusammenhange als Tatsache — und zwar der inneren Erfahrung — aufzufassen. Für diese bedürfen wir zum Denken natürlich ebensogut der Bezeichnung wie für die sinnliche Erfahrung.)

Das Gesagte sei kurz an Beispielen erläutert. Die Vorstellungen etwa, für welche wir die folgenden Worte haben: Karl V., Dreieck, Andromedanebel, sind Zeichen für (teils „wirkliche“, teils begriffliche) Gegenstände; die Urteile aber, „Karl V. hatte die charakteristische Unterlippe der Habsburger“, „Die Winkelsumme des ebenen Dreiecks im euklidischen Raum beträgt zwei Rechte“, „Der Andromedanebel ist spiralförmig“, sind Bezeichnungen von Tatsachen, von Formen der Erfahrung, von der Ordnung und Zusammengehörigkeit der Elemente des Gegebenen.

Es scheint demnach ebensoviel verschiedene Arten von Urteilen zu geben als es Arten von Ordnungen gibt, in denen die Elemente der Erfahrung auftreten können. Wir können darauf hier nicht näher eingehen und nicht untersuchen, zu was für einer Kategorientafel man von hier aus gelangt. Nur einen Punkt möchte ich der Vorsicht halber noch kurz erörtern. MILL unterscheidet fünf Arten

von demjenigen, was wir hier Form der Erfahrung nannten, und in dieser seiner „exhaustive classification of matters-of-fact“ findet sich auch die Existenz. Diese Kategorie (bei Kant heißt sie Realität, bei Aristoteles τί ἐστι oder οὐσία) ist doch wohl unentbehrlich; aber, so wird man uns einwenden, man kann sie doch nimmermehr als eine Form des Gegebenen auffassen. Unsere Ausführungen scheinen also gar nicht zuzutreffen für Existentialurteile; diese scheinen doch nicht das geringste auszusagen über irgendwelche Form, Ordnung oder Beziehung, sondern im Gegenteil ausschließlich den reinen Inhalt, nämlich das bloße Dasein zu betreffen. — Aber dieser Einwand trifft in Wirklichkeit unsere Anschauungen nicht. Es ist bekanntlich unmöglich und widersinnig, Existenz und Essenz in der Weise zu trennen, daß man von einem Objekt die erstere aussagen könnte, ohne die letztere zu implizieren, ja eigentlich allein zu meinen. Die Existentialurteile haben in Wahrheit stets den Sinn, ein Sosein auszusagen, nur ist dieses im Subjektsbegriff verborgen; jedes Sosein jedoch bedeutet stets ein Wirken, ein Erfahrbar- oder Erschließbarsein, also eine Beziehung, und so ist auch jedes Existentialurteil nur ein Zeichen für mannigfache Beziehungen und damit für Formen der Erfahrung. Hat doch Lotze aus diesem Grunde das Sein geradezu definiert als „in Beziehungen stehen“. Das Urteil „Australien existiert“ beispielsweise ist genau gesprochen nur ein Zeichen für eine zahllose Menge von Beziehungen aller möglichen Art, in die auf irgendeine Weise ein bestimmter Teil der Erdoberfläche eingeht, und für die wir ihrerseits besondere Urteile haben, von denen eins z. B. ist: „Wenn man von Neu-Guinea eine bestimmte Strecke südlich reist, so stößt man auf Land.“ Jedes Existentialurteil ist einer unendlichen Menge anderer Urteile äquivalent, und da es oft nötig ist, sie alle auf einmal zusammen zu bezeichnen, bedürfen wir der Kategorie des Seins. Man könnte vielleicht einen Augenblick meinen, unsere Ansicht sei widerlegt durch das, was Mill gegen Bain vorbringt, welch letzterer die Existenz ebenfalls auf Beziehungen

(nämlich Koexistenz und Sukzession) zurückführen will. MILLS Absicht ist jedoch nur, die Unentbehrlichkeit der Existenzkategorie und ihre spezifische Bedeutung darzutun, welche wir ja nicht leugnen; im übrigen widerspricht seine Ansicht der hier vorgetragenen nicht, vielmehr sagen auch nach ihm Existentialsätze nur etwas über Beziehungen aus; denn er fährt an jener Stelle [1]) selbst fort, seiner bekannten Theorie der permanenten Empfindungsmöglichkeiten gemäß: „. . . to exist, is to excite, or be capable of exciting, any sensations or states of consciousness . . .“

So mag man irgendein beliebiges Urteil herausgreifen, stets findet man, daß seine erkenntnistheoretische Bedeutung darin besteht, ein Zeichen für Beziehungen zu sein, für Formen, in denen irgendein Inhalt uns durch die äußere oder die innere Erfahrung gegeben ist. Man muß sich hüten, zu meinen, daß ein Urteil etwa mehr sei als ein bloßes Zeichen für die Form des Stoffes und diese in irgendeiner Weise adäquat beschreiben könnte. Das Urteil ist als elementare psychische Funktion mit nichts außerhalb seiner vergleichbar; die Beziehung, in der Subjekt und Prädikat im Urteil zueinander stehen, ist eben durchaus spezifischer Natur und kann deshalb die Beziehung der Teile des Wirklichen zueinander nur bezeichnen, nicht abbilden. Das gilt, um es noch einmal hervorzuheben, auch für Urteile über bloße Begriffsbeziehungen, obgleich man vielleicht denken sollte, daß hier eine weitergehende Kongruenz stattfände, da doch Zeichen und Bezeichnetes bei bloßen Begriffen ohne Zweifel identisch sind. In einem gegebenen begrifflichen Gesamttatbestande sind aber die Begriffe auf eine eigentümliche Weise verbunden und im Urteil wieder auf eine eigentümliche, spezifisch andere Weise; und wenn wir die erstere mitteilen oder nur irgendwie im Denken verwenden wollen, so müssen wir sie durch die zweite, d. h. durch ein Urteil bezeichnen, denn nur in der letzteren Form ist sie logisch weiter verarbeitbar. Verhielte sich

[1]) MILL, Logic, Book I, chapter V, § 5, Anmerkung.

dies nicht so, sondern wäre die Beziehung der Begriffe, wie sie im Urteil auftritt, identisch mit der, in welcher die Begriffe ihrer Natur nach — d. h. vermöge ihrer Definition — stehen, so wäre ein Urteil weiter nichts als eine Gesamtvorstellung — denn worin unterschiede es sich von einer solchen? Und jede abstrakte Gesamtvorstellung wäre nur eine Summe von Urteilen. Davon kann aber natürlich keine Rede sein. In dem Begriff eines Kreises mit eingezeichnetem Peripherie- und Zentriwinkel ist die notwendige Größenbeziehung zwischen beiden vermöge ihrer Natur involviert, aber als Tatsache, nicht als Urteil. Der Satz: „Der Zentriwinkel ist doppelt so groß wie der Peripheriewinkel" ist nicht die Tatsache, sondern bezeichnet sie nur. Denn niemand wird doch behaupten, daß im Urteil Subjekt und Prädikat sich hier wie 2:1 verhielten, während in der Vorstellung die Größen der Winkel dies tatsächlich tun.

9. Das erkenntnistheoretische Wesen der Urteile ist nun so weit klargelegt, daß es ein leichtes sein wird, zu ermitteln, worin denn die Eigenschaft der Wahrheit eigentlich besteht, die bisher für uns immer noch nichts weiter war als der verborgene Grund der ausnahmslosen Verifikation. Wahrheit ist die einzige Eigenschaft, die wir an Urteilen schätzen, die einzige, die jedes Urteil seiner Natur nach zu haben beansprucht, und die wir von jedem verlangen müssen. Nun sind aber Urteile Zeichen für Tatbestände. Welche Anforderungen stellen wir an ein Zeichen? Nur eine einzige, nämlich die, daß es eindeutig sei, oder besser noch, eineindeutig, d. h. jedem Zeichen muß ein und nur ein Bezeichnetes und jedem Bezeichneten nur ein Zeichen entsprechen. Da einem Zeichen seinem Wesen nach keine andere Bedeutung zukommen kann als diese, so folgt ohne weiteres:

Ein Urteil ist wahr, wenn es einen bestimmten Tatbestand eindeutig bezeichnet.

Wir wollen uns nun in Ruhe die Bedeutung dieses Resultates ganz klar machen und vor allem zusehen, ob der so bestimmte Wahrheitsbegriff wirklich alle die Eigen-

schaften besitzt, die wir in der Wissenschaft und im Leben der Wahrheit zuschreiben müssen.

10. Zunächst ist es noch nötig, die Besonderheiten zu betrachten, die der Bezeichnung von Tatsachen durch Urteile anhaften. Urteile sind nicht einfache Zeichen für Tatbestände, so wie etwa die Ziffer 7 für die Zahl 7 oder wie eine Flagge für eine bestimmte Nationalität, sondern sie sind selbst zusammengesetzter Natur; denn in jedes Urteil gehen ja Zeichen für den Inhalt von Gegebenem ein, nämlich die Subjekts- und die Prädikatsvorstellung, die im Urteil auf eine spezifische Weise in Beziehung gesetzt werden. Urteile haben in dieser Hinsicht ein vollkommenes Analogon in den mathematischen Operationszeichen (z. B. Gleichheitszeichen, Bruchstrich zwischen zwei Größen gesetzt, nebeneinander geschriebene Ziffern, eine dekadische Zahl bildend, hochgestellter Exponent zur Bezeichnung der Potenz); diese sind nämlich ebenfalls Zeichen für Beziehungen oder Ordnungen von Elementen (Zahlen oder Größen). — Solche Zeichensysteme nun, die für die Formen gewisser Inhalte gelten, haben ganz andere Eigenschaften als die, welche für die Inhalte, die geformten, geordneten Elemente selbst gelten. Durch Kombination der letzteren entstehen immer kompliziertere Gebilde, niemals ebenso einfache wie die Elemente selbst; meistens sind bloß Aneinanderreihungen möglich, wie bei den Buchstaben des Alphabets oder den Zeichen der chinesischen Begriffsschrift, — die Kombination der Beziehungs- oder Formzeichen aber gehorcht gewissen Gesetzen (so die Urteile den syllogistischen, die mathematischen Zeichen den Rechnungsregeln), vermöge welcher das Resultat einer Kombination immer einfacher ist als die Gesamtheit der kombinierten Zeichen. Selbstverständlich ist zur Kombinierbarkeit der Zeichen erforderlich, daß in denselben gemeinsame Elemente (Inhaltsbezeichnungen) auftreten, so bei Urteilen der Mittelbegriff, bei Dividendus und Divisor der gemeinsame Teiler usw. Ist aber Kombinierbarkeit vorhanden, so liefert eine Reihe von Prämissen einen Schluß-

satz, verwickelte Rechenoperationen führen zu einer einfachen Formel; sehr viele Buchstaben aber können nie ein einfaches Wort ergeben oder sehr viele gleichzeitige Wahrnehmungen eine einfache Vorstellung. Es liegt eben im Wesen der Sache, daß verschiedene Formen zusammengefügt eine einfache neue ergeben können, eine Menge von Inhalten zusammengebracht aber nie ein inhaltlich einfaches Gebilde ausmachen.

Ohne diesen Umstand wäre jenes Problem niemals aufgetaucht, welches immer wieder die Bemühungen der Denker herausfordert: das Problem der Übereinstimmung der logischen Ergebnisse mit der Wirklichkeit oder die Geltung der logischen Gesetze für die reale Welt. Wären nämlich in den Schlüssen, zu denen unser Denken gelangt, die einzelnen Urteile, durch deren Verknüpfung sie entstanden, noch so deutlich erkennbar wie die Buchstaben eines geschriebenen Wortes oder die einzelnen Töne einer Melodie, so würde der fragliche Umstand ebensowenig unsere Verwunderung erregen wie die Tatsache, daß sich die Melodie durch eine geordnete Notenreihe repräsentieren läßt, deren jede einen bestimmten Ton der Melodie bedeutet. Aber durch den Vollzug unseres Denkgeschäftes erhalten wir neue einfache Zeichen für neue Erfahrungsformen, und daß die Erfahrung uns dann wirklich in dieser neuen Form gegeben wird, daß z. B. eine vorhergesagte Sonnenfinsternis richtig eintrifft, beruht eben auf der charakteristischen Eigenschaft alles Formalen, von der wir hier gesprochen haben. Dabei ist allerdings noch eine Voraussetzung als selbstverständlich erfüllt betrachtet, die wir weiter unten nicht mit Stillschweigen werden übergehen dürfen, die aber nicht direkt das Verhältnis des Logischen zum Realen betrifft, also nicht die Schuld an dem Entstehen jenes Problems trägt. Irreführend ist es, wenn man, wie Lotze in seiner bekannten Behandlung des Problems, formale und reale Bedeutung des Logischen einander gegenüberstellt; das ist gar kein glücklicher Gegensatz. Spricht man aber von dem Gegensatz zwischen formaler und materialer oder

inhaltlicher Bedeutung, so kommt dem Logischen ganz ausschließlich die erstere zu, es bezieht sich ganz allein auf die Form des in der inneren oder äußeren Erfahrung Gegebenen.

11. Es gilt nun, nachzusehen, wie die eineindeutige Zuordnung der Urteile zu Tatbeständen, als welche wir die Wahrheit erkannt, die Ursache der Verifikation sein kann. Wir müssen untersuchen, ob wirklich die Verifikation das einzige Merkmal ist, an dem das Bestehen jener Zuordnung erkannt werden kann. Erst wenn dies erwiesen ist, kann die Legitimität unseres Wahrheitsbegriffes als voll dargetan gelten, und es wird dadurch die Brücke zwischen unseren letzten und den vorhergehenden Erörterungen geschlagen.

Wir haben auf der einen Seite ein System von Tatsachen, auf der anderen ein System von Urteilen. Jedes Glied des zweiten Systems, das einem Gliede des ersten eineindeutig zugeordnet ist, heißt wahr. Wie sind wir nun zu dem Urteilssystem gekommen? Wir haben es aus gewissen Erlebnissen abgeleitet, indem wir bestimmte äußere und innere Wahrnehmungen durch Urteile bezeichneten, und diese als Stützpunkte benutzend, gingen wir Schritt für Schritt weiter, durch Kombination der Urteile allmählich das ganze System aufbauend. An jenen Ausgangspunkten decken sich die beiden Systeme, das der Tatsachen und das der Urteile, von vornherein; denn wir haben das letztere ja so konstruiert, daß dies der Fall ist. Jene Fundamentalurteile, für welche gemäß der Konstruktion schon eindeutige Zuordnung stattfindet, heißen je nach ihrem Charakter Definitionen, Axiome, Grundgesetze und Tatsachen (im engeren Sinne; auch die Axiome z. B. sind ja im weiteren Sinne Tatsachen, nämlich solche der vollkommenen Erfahrung).

Ob nun das System unserer Urteile nicht nur an den Ausgangspunkten, sondern überall mit dem System der Tatsachen sich deckt, d. h. ob durchgehends eine eineindeutige Zuordnung stattfindet, dies kann natürlich auf keine andere Weise festgestellt werden, als indem man die

Eindeutigkeit eben erprobt. Zu diesem Zwecke wird man eine Tatsache, wie sie durch ein Erlebnis uns gegeben wird, in einem Urteil ausdrücken und dann zusehen, ob dieses Urteil identisch ist mit demjenigen unseres Systems, welches die Tatsache kraft des Systemzusammenhanges bezeichnen sollte. Wir sehen also, daß wirklich der Verifikationsprozeß das einzige Mittel ist, die Eindeutigkeit und damit die Wahrheit des Urteils zu erkennen. Daß dies für die vollkommene Erfahrung so gut gilt wie für die mittelbare, wird man leicht erkennen, wenn man unter dem nunmehrigen neuen Gesichtspunkt auf das zurückblickt, was oben über die Verifikation der logischen Sätze gesagt wurde.

Mißlingt die Verifikation in irgendeinem Falle, ist das konstruierte Urteil mit keinem Erlebnisurteil identisch, so muß das Urteilssystem geändert werden, indem der innere Zusammenhang einer Revision unterzogen wird. Die gesamte Arbeit aller Wissenschaft besteht darin, diesen Zusammenhang fortwährend so umzuformen, daß immer neue Punkte beider Systeme zur Deckung gebracht werden.

In den Urteilssystemen der täglichen Lebenserfahrung sowohl wie in den Wissenschaften kommt alles auf die Eindeutigkeit der Zuordnung an; diese ist das höchste Ziel der Urteilsbildung überhaupt, denn sie ist ja nichts anderes als die Wahrheit. Im einzelnen ist — um dies im vorübergehen zu erwähnen — ein großer Unterschied in der Bildung der Urteilssysteme zwischen den exakten und den mehr oder minder beschreibenden Wissenschaften. Die einen suchen die durchgehende Deckung der beiden Systeme dadurch zu erreichen, daß sie die Zahl der Grundtatsachen, auf denen das Urteilssystem errichtet werden muß, möglichst groß machen. Diese Mannigfaltigkeit der Daten ist nötig, um den Mangel an logischem Zusammenhang (d. h. den Mangel an gemeinsamen Elementen, die bei Schlüssen als Mittelbegriffe dienen könnten) auszugleichen. Man denke z. B. an die Geschichtswissenschaft, in welcher die Grundtatsachen in dem Vorhandensein von Dokumenten aller Art

bestehen. Die anderen dagegen, die von Natur wohlzusammenhängende Gebilde bearbeiten, streben die Zahl der zur Konstruktion des Urteilssystems nötigen Fundamentalurteile möglichst zu verringern, die Welt also durch möglichst wenig verschiedene Elementarzeichen darzustellen, d. h. sie durch eine minimale Zahl von Begriffen und Gesetzen zu erklären, so daß z. B. LAPLACE gar von einer einzigen Weltformel reden konnte. Bei den exakten Wissenschaften bleibt es daher hauptsächlich dem unfehlbaren logischen Zusammenhang überlassen, die beiden Systeme zu eindeutiger Übereinstimmung zu bringen, in der Mathematik und formalen Logik sogar diesem allein, weshalb hier auch mit Sicherheit völlige Wahrheit zu erreichen ist.

12. Um den aufgestellten Wahrheitsbegriff noch weiter zu verdeutlichen, seien noch kurz einige weitere Konsequenzen gezogen.

Wenn ein wahres Urteil ein solches ist, das einen Tatbestand eineindeutig bezeichnet, so muß falsch offenbar ein jedes sein, durch das die Bezeichnung der Tatsachen zwei- oder mehrdeutig werden würde. In der Tat, wenn ich z. B. sage: „Der Baum ist rot", während er tatsächlich grün ist, so würde ich, wenn ich dies Urteil als Zeichen des vorliegenden Tatbestandes zuließe, niemals wissen, was denn mit dem Satze: „Der Baum ist rot" eigentlich gemeint sei (immer natürlich vorausgesetzt, daß über die Bedeutung der Worte rot und grün kein Zweifel bestehe), denn ich würde ja, wenn ich ihn ausgesprochen höre, nicht wissen, ob wirklich von einem roten oder von einem grünen Baume die Rede ist. Es ist ja auch ohne weiteres klar, daß die Unterscheidung von wahren und falschen Aussagen tatsächlich nur den Sinn hat, allem sprachlichen, und gedanklichen Ausdruck die Eindeutigkeit zu wahren, welche die notwendige Vorbedingung alles Verständnisses ist und ohne die jede Bezeichnung und jeder Ausdruck überhaupt sinnlos wären.

Ein negatives Urteil — um auch dies kurz zu erwähnen — ist hiernach nichts anderes als ein Zeichen dafür,

daß das entsprechende positive Urteil mehrdeutige Zuordnung ergeben würde und deshalb unbrauchbar ist.

Auf jedem Gebiete ist — darauf können wir dem Pragmatismus gegenüber nicht genug Nachdruck legen — eine absolute Wahrheit denkbar; denn es muß sich der Welt der Tatsachen ein Zeichensystem unter allen Umständen eindeutig zuordnen lassen, und es gibt immer nur eine Wahrheit, und die ist für uns unveränderlich und ewig, weil jede Tatsache nur eine ist, durch kein Deuteln und keine menschliche Auffassungsweise veränderlich, ist sie doch vor allem Auffassen da. Anderseits kann man selbstverständlich nicht sagen, die Wahrheit sei von uns unabhängig; sie besteht ja vielmehr in einem Verhältnis subjektiver, uns allein angehöriger Zeichen zur Wirklichkeit, und andere, nicht menschenähnlich organisierte Wesen werden gänzlich verschiedene Zeichen für die Inhalte und Formen der Wirklichkeit haben, so wie etwa verschiedene Völker wegen der sprachlichen Differenzen ganz verschiedene Wortzeichen für dieselben Urteile anwenden. Die Redensart ist also ganz falsch, daß für beliebige Wesen oder sogar in einer Welt ohne denkende Wesen dieselben Wahrheiten ewig beständen, die wir aussprechen. Es mag ja Wesen geben, die vermöge der spezifischen Konstitution ihres Geistes Erfahrungen machen, die von den unseren toto genere verschieden und deshalb mit ihnen überhaupt nicht vergleichbar sind; zudem mögen sie gar nicht in Vorstellungen, Begriffen und Urteilen denken, sondern ihre Erfahrungen auf eine uns gänzlich unfaßbare Weise bezeichnen. Unsere Wahrheiten sind von der Organisation unseres Geistes abhängig, eben deshalb gerade aber für uns notwendig.

13. Die letzten Bemerkungen führen uns dazu über, die hier entwickelte Meinung vom Wesen der Wahrheit einmal zu vergleichen mit denen, die wir im ersten Teile der Arbeit haben kritisieren müssen, und zu sehen, auf welche Weise jene doch zu einem relativen Rechte kommen können.

Nach der ersten Theorie, die wir prüften, sollte die Wahrheit eines Urteils in der Evidenz bestehen, mit welcher

es gefällt wird. Aber was ist Evidenz? Nichts anderes als das Erlebnis der Verifikation, das in letzter Linie auf das Eintreten eines Identitätsgefühls herauskommt. Wir sahen nun, daß in der Tat jede Wahrheit prinzipiell der Verifikation fähig sein muß und ausschließlich an ihr erkannt werden kann, daß also wirklich ein sehr enger Zusammenhang besteht. Daß aber Wahrheit gar nichts weiter sei als dies Erlebnis, mußten wir ebenso leugnen wie die pragmatische Behauptung, nach welcher sie in dem praktischen Wert der Urteile bestehen soll. Jenes Identitätsgefühl der Evidenz kann ja bei ungeeigneter psychologischer Einstellung auch bei falschen Urteilen zufällig auftreten, und anderseits braucht das Fällen eines wahren Urteils nicht stets mit Evidenz verbunden zu sein, sondern das tritt nur ein, wenn es gerade verifiziert wird. Unsere früheren Ausführungen bestätigen sich also hier.

Von der an zweiter Stelle besprochenen Theorie, nach welcher die gesollten Urteile wahr sind, können wir schlechterdings nichts Günstiges sagen, weil der Begriff des Sollens uns so wenig fundamental und so sehr allein den komplizierteren Lebensverhältnissen des Menschen anzugehören scheint, daß er in erkenntnistheoretischen Gedankengängen überhaupt kein Recht auf eine Stelle hat.

Was nun die dritte, die „Unabhängigkeitstheorie" der Wahrheit, betrifft, so hatten wir eben schon bemerkt, daß aller Wahrheit Unabhängigkeit insofern zukommt, als unsere menschliche Organisation uns als Bedingung alles unseres Denkens fest gegeben und durch uns nicht veränderlich ist, daß aber jede darüber hinausgehende Behauptung von Absolutheit und Ewigkeit der Wahrheit auf einer Verwechslung mit der Wirklichkeit, mit den Tatsachen beruht, die ja unter allen Umständen als das Absolute und Feststehende betrachtet werden müssen.

Das Verhältnis unseres Wahrheitsbegriffes zu den Übereinstimmungstheorien muß nun noch kurz auseinandergesetzt werden. Was zunächst die Meinung angeht, als bestehe Wahrheit in der Übereinstimmung des Denkens mit

sich selbst, so leuchtet ein, daß sie von den Bedingungen, deren Erfüllung zur Eindeutigkeit aller Urteile erfordert wird, nur die eine heraushebt, die sich auf den inneren Zusammenhang des Urteilssystems bezieht, und daß sie daher gar keinen Anspruch machen kann, das Wesen der Wahrheit wirklich beschrieben zu haben. — Leicht können wir nun auch den wahren Kern entdecken, der in den übrigen Übereinstimmungstheorien tatsächlich verborgen ist. Wir glauben gezeigt zu haben, daß das Wesen der Wahrheit wirklich in einer Übereinstimmung ruht; nur darf man darunter nichts anderes verstehen wollen als die eineindeutige Zuordnung der Urteile zu Tatsachen, zu Formen, in denen Erfahrung auftritt. Wir meinen damit nur dasjenige herausgeschält zu haben, was allen in mehr oder minder deutlichen Vorstellungen vorschwebt, wenn sie die Wahrheit als Übereinstimmung des Denkens mit seinen Gegenständen — oder wie die Formel sonst lauten mag — erklären.

H. H. Joachim hat in seinem schon erwähnten „Nature of Truth" den Übereinstimmungsbegriff ganz im allgemeinen untersucht, ohne näher auf die Natur der Elemente einzugehen, zwischen denen er sich die Übereinstimmung bestehend denkt (wie denn überhaupt die Betrachtungen der ganzen, Hegelschen Geist atmenden Schrift sich so sehr von speziellen, konkret vorliegenden Verhältnissen abwenden, daß das negative Schlußresultat — der Verfasser gesteht, das Wesen der Wahrheit nicht ergründen zu können — nicht verwunderlich erscheint). Joachim versucht auch, den Begriff der Übereinstimmung zurückzuführen auf eineindeutige Beziehungen, fährt dann aber fort[1]: „... it is clear that our effort to render the notion of correspondence precise was ill-advised. For we tried to reduce it to the notion of one-one relations between ultimately simple elements, or between constituents of wholes considered as ultimately simple atomic entities. But a simple entity cannot as such, and considered as such, be related to

[1]) S. 11.

anything . . . A simple point on the surface of a mirror, qua simple point, can suggest nothing other than itself — if indeed it can be determinately ,itself' at all. As a point on the surface, i. e. as one in a scheme of related points, it may under certain conditions ,suggest', ,resemble', correspond to', a different point in another system of related points whose structural scheme is the same as that of the scheme in the mirror. But it has acquired its power of suggestion at the cost of its simplicity." Man mag diese Behauptungen als richtig anerkennen — wer sagt denn aber, daß die Übereinstimmung, die für den Wahrheitsbegriff in Frage kommt, sich in Beziehungen zwischen „ultimately simple elements" auflösen lassen müsse? Wir haben ja gesehen, daß im Gegenteil die wirklich in Betracht kommenden Elemente — nämlich die Formen des Gegebenen oder Tatsachen einerseits und die Urteile anderseits — selbst zusammengesetzter Natur sind, so daß es möglich wird, jedem Zeichen anzusehen, welche Tatsache es bezeichnet. JOACHIMS Ausführungen treffen also für unseren Fall nicht zu, und seine darauf gegründeten ferneren Argumentationen, gegen die man übrigens auch sonst noch begründete Einwände erheben kann, werden damit zugleich hinfällig. Von dieser Seite droht der Gültigkeit unserer Bestimmungen demnach keine Gefahr.

14. Noch einer Aufgabe haben wir uns zu unterziehen, um die Darstellung der vorgetragenen Meinung auch nach der negativen Seite hin durchzuführen: nämlich die Klarstellung der Voraussetzungen, die notwendig waren, um überhaupt zu einer befriedigenden Ansicht zu gelangen, und ohne welche es demnach für uns gar keine Wahrheit geben könnte. Von diesem Punkte aus müßte man die eigentlichen Grenzen alles menschlichen Erkennens feststellen, denn sie sind ja nichts anderes als die Umrisse des Gebietes, in welchem allein Wahrheit erreicht werden kann.

Da ist zunächst eine allgemeinste Bedingung zu erwähnen, ohne die von irgendwelcher Erkenntnis nimmermehr die Rede sein konnte. Alle unsere Zeichen nämlich

für die Inhalte und Formen der Erfahrungen würden uns nichts nützen, wenn wir keine Gelegenheit hätten, sie anzuwenden. Brächte uns die Erfahrung immer neue Erlebnisse in unerschöpflicher Fülle, böte sie uns stets neue Erscheinungen dar, die wir durch früher gebildete Zeichen nicht imstande wären zu bezeichnen, so würden sie ganz überflüssig und zwecklos sein, und deshalb würden sie in Wirklichkeit überhaupt gar nicht erst erzeugt werden. Die Welt wäre, um einen KANTischen Ausdruck zu gebrauchen, eine bloße Rhapsodie von Wahrnehmungen, und in diesem gesetzlosen Chaos würden unsere Urteile, selbst wenn wir welche fällen könnten, nie Gelegenheit finden, sich zu verifizieren, Erkenntnis wäre unmöglich. Damit Verifikation und Wahrheit möglich sei, muß es eine bestimmte Regelmäßigkeit alles Geschehens geben, in gewissem Sinne eine Wiederkehr des Gleichen, die allein Bezeichnung des Neuen durch alte Zeichen und damit Erkenntnis ermöglicht. Die Gesetzmäßigkeit des Erscheinungsverlaufs ist die Ursache dafür, daß unsere Urteile sich verifizieren; da wir aber von der Art der Gesetzmäßigkeit keine vollkommene Erfahrung besitzen, so fehlt uns, wie früher ausgeführt, die Einsicht in die Notwendigkeit der ausnahmslosen Verifikation der „Tatsachenwahrheiten“ und damit die Möglichkeit, Wahrheiten auf diesem Gebiete anders als angenähert zu erreichen.

Bei den auf vollkommener Erfahrung ruhenden Urteilen über Begriffsbeziehungen sind die zur Erkenntnis der Wahrheit nötigen Bedingungen zwar unzweifelhaft wirklich erfüllt; aber die Möglichkeit davon können wir doch wiederum auch hier nur unter neuen Voraussetzungen einsehen. Voraussetzung zur Bildung von einheitlichen Wahrnehmungen, von Vorstellungen und Urteilen ist ja gewiß ein komplizierter Mechanismus psychischer Prozesse; unter ihnen ist eine Funktion für die Gewißheit des Erkennens wesentlich, die schon einmal unsere Aufmerksamkeit erregte. Wir haben nämlich schon früher (S. 445 f.) auf die Rolle hingewiesen, welche die Erinnerung, das Reproduktionsvermögen

bereits bei kurzen Schlußprozessen, ja selbst bei der Urteilsbildung spielt. KANT drückt dieselbe Tatsache u. a. mit folgenden Worten[1]) aus: „Ohne Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein." Das Frühere ist mit dem Späteren eben in unserem einheitlichen Bewußtsein auf eine völlig sichere Weise verbunden, in dem „reinen, ursprünglichen, unwandelbaren Bewußtsein", das KANT die „transzendentale Apperzeption" nennt. Man sieht, daß es sich hier um zeitliche Eigenschaften des Denkens handelt, und den eigentlichen Sinn und das Wesen dieser Voraussetzung aller Erkenntnis kann man nur zugleich mit dem Wesen der Zeit selbst zu erfassen hoffen.

Wir sahen, daß in letzter Linie jeder Erkenntnisakt besteht in der Feststellung der Identität zweier Urteile, so daß man mit Recht sagen kann: „Alles Erkennen ist Wiedererkennen." [2]) Wahrheit gäbe es also für uns nicht ohne das Vermögen, Identität mit Sicherheit zu konstatieren, und hierin besteht somit eine weitere unerläßliche Voraussetzung. Wir besitzen dies Vermögen bis zu einem gewissen Grade; es ist eine fundamentale Funktion des menschlichen Geistes, die zu erklären wir vergeblich versuchen würden.

---

[1]) Kr. d. r. V., 1. Aufl. in dem Abschnitt: Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe.

[2]) Ich finde wörtlich denselben Satz bei B. ERDMANN, Logik I, S. 41.